UNIVERSITY OF ILLINOIS
AT CHICAGO
801 S. MORGAN STREET
CHICAGO, IL 60607

BR
45
F7
v.8
1961
WARE

FREIBURGER ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE

8. BAND
1961

AHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE:
75. JAHRGANG

PAULUSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ

Veröffentlicht mit Unterstützung der Schweizerischen Geisteswissenschaftlichen Gesellschaft

Redaktion:
Albertinum, Place Georges Python 1, Fribourg (Schweiz)

Arthur F. Utz OP

Wesen und Begründung des Rechts

I. Die Definition des Rechts

ERSTER ARTIKEL

Die Nominaldefinition des Rechts – Das Recht als Begriff

Vorbemerkungen zur wertfreien Definition des Rechtsbegriffes

In der Nominaldefinition sehen wir grundsätzlich von einer Wertung ab. Wir fragen also noch keineswegs, was von einem Ideal her irgendwie als gerecht anzusehen ist und darum etwas, was sich als Recht ausgibt, auch zum Recht macht. Vielmehr handelt es sich darum, das Bewußtsein zu analysieren, welches wir bezüglich dessen haben, was wir « rechtlich » nennen. Wir befinden uns hier also auf dem Boden der echten Rechtstheorie, der aber nicht etwa das Reservat der Rechtstheorie ist, sondern vielmehr auch jenem Philosophen zusteht, der seine Definitionen auf der Erfahrung aufbaut [1]. Bei der Nominaldefinition beschäftigen wir uns also zunächst einmal mit dem Recht als einer Tatsache äußerer Erfahrung, sodaß wir (allerdings nur im Rahmen der Nominaldefinition) mit *Hans Kelsen* sagen können, es sei einerlei, um welches Recht es sich handle, um das sowjetische oder um das demokratische Frankreichs, immer sei es das Wesen des Rechts, das wir suchen.

Dem Moralisten dürften die Zusammenhänge nicht fremd sein. Bevor er nämlich das Sittliche wertend beurteilt, wird er doch zunächst einmal das Phänomen des Sittlichen aufweisen müssen und es so bestim-

[1] Vgl. hierzu meinen Aufsatz in : Naturordnung in Gesellschaft, Staat, Wirtschaft. Festschrift für Johannes Messner. Innsbruck 1961.

men, wie es zunächst aus der Erfahrung bestimmbar ist, um dann in der Folge diesen Erfahrungsgegenstand in den großen Zusammenhang der menschlichen Natur als solcher zu stellen und von dort aus bestimmte Wertungen vorzunehmen.

Was wir also zunächst analysieren, ist nicht unser sittliches Bewußtsein vom Recht, sondern vielmehr unser rein « intellektuelles », d. h. jenes Bewußtsein, welches den *Begriff* des Rechtlichen formt. Weil allerdings bei allen Erfahrungsgegenständen, die von unserer praktischen Vernunft gestaltet werden müssen, eben diese praktische (wesentlich sittliche) Vernunft stets mitinteressiert ist, ja sogar naturnotwendig mitwirkt bei jeder gedanklichen Operation, bedeutet es fast eine irrsinnige Akrobatik, das Rechtliche ganz und gar isoliert von jeder Wertung ins Auge fassen zu wollen. Daher kommt es, daß gerade die Philosophen sich gegen jene wenden, die auf Grund ihrer Rechtstheorie zunächst einmal einzig und allein das Faktum des Rechts bestimmen möchten. Wie schwer es ist, das Recht als Faktum von der Wertung abzuheben, zeigt schon die Definition *Sallusts:* « Recht ist die Aequitas unter den Bürgern, sei sie durch geschriebene Gesetze sanktioniert oder in Einrichtungen und Sitten überkommen. »

Wir stellen nun im Folgenden die einzelnen Elemente zusammen, die notwendig sind, um dem Bewußtseinsinhalt vom Recht genügezutun.

1. Das Recht bezeichnet eine zwischenpersonale Beziehung

Von Recht wird nicht gesprochen, wo man sich nur eine einzige Person denkt. Auch gegenüber der äußeren Gegenstandswelt würde ein einzelner Mensch nicht vom Recht auf Gebrauch sprechen, wenn er nicht einem anderen Menschen gegenüberstände. Robinson « benützt » einfach die Dinge. Recht verlangt immer Beiderseitigkeit, ein Gegenüber des einen zum andern. Die Alten haben dafür den Terminus « Altereitas » geprägt. Recht bezeichnet also immer ein soziales Phänomen oder setzt ein solches voraus. Ob nun das zwischenpersonale Verhalten der Menschen selbst, also nicht nur die Relation, als rechtlich zu bezeichnen ist, ist eine Frage, die wir hier noch nicht entscheiden können, da sie wesentlich davon abhängt, in welchem realen Zusammenhang wir dasjenige bringen, das wir mit dem Begriff des Rechts bzw. des Rechtlichen bezeichnen. Jene Juristen, die einzig das positive Recht im Auge haben, sehen das Rechtliche nicht im Verhalten des Menschen selbst, sondern vielmehr in der Folge (Zwangsvollstreckung), die mit einem solchen menschlichen Verhalten (als Bedingung) verbunden ist.

2. Das Recht ist konkrete zwischenpersonale Beziehung

Im eigentlichen und strengen Sinne wird als « Recht » immer nur ein konkreter Sachverhalt bezeichnet. Alles andere, was sonst noch irgendwie rechtlich genannt wird, erhält diesen Namen nur in Funktion zum konkreten Sachverhalt. Das Gesetz ist zwar auch etwas Rechtliches, es ist aber nur rechtlich, weil es eine konkrete zwischenpersonale Beziehung regeln soll.

Mit diesem Gedanken wird keineswegs behauptet, daß etwa die konkrete Situation die Norm des Rechts wäre. Es wird lediglich betont, daß sich das Recht erst in der konkreten zwischenmenschlichen Beziehung erfüllt. Die Analyse der realen Ordnung wird dann herausstellen müssen, gemäß welchen Prinzipien der einzelne konkrete Fall rechtlich bestimmt wird. Wir werden dort dann auf die beiden Begriffe Rechtsquelle und Rechtsnorm stoßen.

3. Das Recht ist eine gesollte konkrete zwischenmenschliche Beziehung

Das Recht ist nicht ein reiner Naturprozeß, mag man sich diesen nun vorstellen im Sinne einer materiellen oder auch psychischen Kausalität. Eine materielle Kausalität liegt z. B. in dem Falle vor, wo ein Autofahrer einen Wagen überholt und dabei mit einem entgegenkommenden Fahrzeug zusammenstößt. Dieses Ereignis als solches ist noch nichts Rechtliches. Es wird dies erst in dem Augenblick, wo wir daran denken, daß der überholende Fahrer sich hätte an die Verkehrsvorschriften halten müssen, auf ein eventuell entgegenkommendes Fahrzeug zu achten. Den Fall einer rein psychologischen Kausalität finden wir dort, wo ein Mensch auf Grund einer Zwangsvorstellung, z. B. einer eingeschliffenen Gewohnheit, die Handlung spontan vollzieht. *Kelsen* deutet z. B. die Vorstellung eines überweltlichen Wesens, das sich am Menschen rächt, im Sinne einer reinen Kausalität. Gott erscheint so als die den Menschen tragende oder ihn fallenlassende Allgewalt, der man sich unterwirft, wie man etwa dem Nahrungstrieb nachgibt, um nicht zu verhungern. Wir haben in diesem Augenblick noch nicht über diese Erklärung des Gott- Mensch-Verhältnisses zu disputieren. Es geht zunächst nur darum, den Naturprozeß in seiner materiellen und psychologischen Kausalität darzustellen. Es ist *Kelsen* und übrigens allen Rechtstheoretikern beizupflichten, daß weder die materielle noch die psychologische Kausalität ausreicht, um das Recht in seinem Wesen zu erklären. Das Recht ist kein gewöhnliches Ereignis, auch kein psychologisches. Es ist ein Soll.

In der Erklärung dieses Solls gehen die Rechtstheoretiker sogar so weit, daß sie das materielle oder psychologische Ereignis vollständig vom Rechtlichen trennen und nur das Soll sehen. So erklärt man, und vor allem *Kelsen*, daß nicht das gegenseitige Verhalten der Menschen selbst in die Definition des Rechts hineingehöre, sondern einzig und allein die Folge, die auf ein solches Verhalten eintritt, nämlich die sogenannte Zwangsvollstreckung. Das will besagen, daß das unvorsichtige Überholen des Autofahrers deswegen rechtliche Bewandtnis erhalten hat, weil sich daran irgendeine Zwangsvollstreckung knüpft. Das Rechtliche bestände danach einzig in der « Unrechtfolge » auf eine Tatsache oder einen Sachverhalt. Wir haben uns im Augenblick mit der überaus spitzfindigen Frage nicht näher auseinanderzusetzen, ob das Rechtliche als freischwebende Relation vom Sein getrennt werden könne, oder ob es doch vielmehr nur eine Bewandtnis am Sein selbst sei. Das Problem beschäftigt auf höherer Ebene die Ethik, wo es darum geht, Sein und Sollen miteinander in Beziehung zu setzen. Verbleiben wir einmal hier, wo es doch nur um die Nominaldefinition geht, bei der naiven « Annahme », daß das Rechtliche etwas am menschlichen Verhalten, und zwar am zwischenmenschlichen Verhalten sei, insofern dieses *gesollt* ist.

Dieser Gedanke, daß das Rechtliche etwas Gesolltes ist, stößt nun bei dem sozialpsychologischen Phänomen des Brauches, dem die Juristen die Bewandtnis der Rechtsquelle zuschreiben, auf eine gewisse Schwierigkeit. Der Brauch ist die in einer bestimmten Gesellschaft kristallisierte gesellschaftliche Lebensform. Man kann sich nun das Rechtliche im sozialen Brauch nicht richtig denken, wenn man diesen einzig und allein als soziale Verkrustung auffaßt, weil so das Rechtliche mit jedem anderen psychologischen Druckmittel verwechselt würde. Die Rechtswissenschaft wäre dann nichts anderes als eine Naturwissenschaft. Man kann, wie bereits gesagt, weder der sittlichen noch auch der rechtlichen Pflicht näherkommen, solange man im reinen Naturprozeß verbleibt. Dem sozialen Zwang des Brauches muß also die Bewandtnis der sozialen Verpflichtung verhaftet sein. Das hat selbst *Ortega y Gasset* gespürt, obwohl er das gesamte Recht im sozialen Brauch aufgehen ließ. Und auch *Henri Bergson* deutet den sozialen Zwang des Brauches im Sinne eines Prinzips der sozialen Verpflichtung. Was muß also zum sozialpsychologischen Druck, den der Brauch auf den einzelnen Menschen ausübt, hinzugedacht werden, um dem Begriff des Rechts zu genügen ? Doch wohl nichts anderes als die Vorstellung, daß im Brauch irgendwie eine verpflichtende Stimme spricht. Ohne diese Vorstellung der Pflicht ist der soziale Brauch ent-

weder eine reine Gewohnheit, die den einzelnen Menschen die Bahn der Handlungen gewissermaßen instinktiv vorspurt, oder ein reiner Wert, den jeder im eigenen Urteil zum seinen macht, ohne daß es damit zu einer eigentlichen sozial verbindlichen Verkettung käme.

4. Das Recht ist ein gesolltes konkretes zwischenmenschliches Verhalten, das erzwingbar ist

Wir haben beim rechtlichen Verhältnis, in welchem zwei Personen zueinander stehen, durchweg die Vorstellung, daß der eine einen Anspruch zu stellen, während der andere diesen Anspruch zu erfüllen hat. Der eine ist also be-rechtigt, der andere ver-pflichtet. Es ist uns dabei klar, daß diese beiden Bewandtnisse durchaus zusammengehören, um die Vorstellung eines eigentlich rechtlichen Sollens zu ermöglichen. Der Gedanke dieser Zusammengehörigkeit ist aber undurchführbar, wenn man nicht die Erzwingbarkeit des gesollten Verhältnisses mitdenkt. Aus diesem Grunde ruft der rechtlich Übervorteilte nach jemandem, der zwangsmäßig die gesollte Ordnung herstellt. Ja, der Berechtigte betrachtet sich dem Partner gegenüber als autorisiert, bei Versagen einer übergeordneten Macht aus eigenen Kräften zur Zwangsvollstreckung zu schreiten. In diesem Sinne sagt *Johannes Messner:* « Die Arteigenheit des Rechts liegt darin, daß es eine Regel des äußeren Verhaltens darstellt und die Ermächtigung zur Herbeiführung des geforderten Verhaltens durch Gewaltanwendung gewährt. »[2] Diese Ermächtigung kann aber nicht in einem rein individuellen kategorischen Imperativ beruhen, gemäß welchem etwa der Berechtigte für seine Person die Gegenwehr rechtfertigt. Denn in dieser Vorstellung wäre der andere nicht miteinbegriffen. Wir sind vielmehr der Überzeugung, daß unsere Berechtigung in gleicher Weise, wie sie uns zur Handlung autorisiert, den andern zur Anerkennung unserer Handlungsweise verpflichtet. Allerdings sind diese Überlegungen konsequent nur vollziehbar, wenn man Autorität und übergeordnete Norm mithineinverwebt (vgl. unten 5 und 6). Ohne diese beiden Elemente gelingt es nicht, das rechtliche Verhältnis der Staatsautorität zum einzelnen Individuum erschöpfend zu erklären. Denn wie soll man eine Gegenwehr des einzelnen Menschen gegen die übergreifende Staatsgewalt rechtlich begründet finden, wenn mit der zwingenden Macht die Rechtsordnung abschließt ? In diesem Betracht hat *Fr. Pollock* richtig gesehen, wenn er erklärt, daß die Zwangsvollstreckung bereits Recht

[2] Das Naturrecht, Innsbruck [3]1958, 205.

voraussetze. Doch ist damit nicht bewiesen, daß Recht nicht wesentlich zwangsvollstreckbare Ordnung sei. So sagt auch *Thomas von Aquin* [3], das Gesetz müsse Zwangsgewalt haben, um wirksam auf die Tugend hinzuordnen. Nur in dieser Bewandtnis des Gesetzes sieht er den Unterschied zur privaten Norm begründet. *Hans Nawiasky* bestimmt mit vielen andern das Recht sozusagen einzig von der Zwangsgewalt her: « Die Rechtsnorm ist ... eine Vorschrift für das äußere Verhalten, an deren Nichtbefolgung Vollstreckungszwang oder Strafe anknüpft; das Gebot eines Tuns oder Lassens, dessen Ungehorsamsfolge in Vollstreckungszwang oder Strafe besteht. » [4]

5. Das rechtliche Soll entstammt einer Autorität

An sich müßten wir an dieser Stelle das Soll im allgemeinen, also nicht nur das rechtliche Soll, erklären. Auch die Vorstellung eines rein sittlichen Solls ist konsequent nicht vollziehbar ohne den Gedanken einer Autorität, die das Soll erläßt. Der Wert allein genügt nämlich nicht. Entweder neigt man auf Grund eines Naturprinzips zum Werte hin, und dann handelt es sich nicht um die Erfüllung eines Solls, sondern um einen Naturprozeß, oder man erwählt den Wert in freier Entscheidung, und dann erklärt man die Freiheit zum Prinzip der Wahl, man ordnet sich also dem Wert nicht mehr unter, damit ist aber auch die Vorstellung eines eigentlichen Solls ausgeschlossen. Dasselbe gilt auch vom rechtlichen Soll. Dieses unterscheidet sich übrigens vom sittlichen Soll nur dadurch, daß es sich zugleich an mehrere richtet, und zwar in einer Weise, daß es diese untereinander ordnet, während das sittliche Soll auf den je einzelnen abzielt. Die Zwangsvollstreckung ist nicht konsequent durchdenkbar, wenn man nicht zugleich eine übergeordnete Kraft, d. h. also eine wirksame Autorität mitsieht, welche die Verpflichtung ausspricht und mit ihrer Macht stützt.

Wie der Gedanke des reinen Wertes schon allein für das Soll als solches nicht ausreicht, so viel weniger noch für das rechtliche Soll. Aus der Wertordnung kann man höchstens auf eine spontane gesellschaftliche Ordnung kommen. Es fehlt der Gedanke, daß der einzelne zur Zwangsvollstreckung autorisiert ist, entweder mittelbar über den Träger der Autorität oder unmittelbar durch eigene Zwangsvollstreckung, die ihrerseits, weil autorisiert, eben Autorität voraussetzt.

[3] I-II 90,3 ad 2.

[4] Allgemeine Rechtslehre als System der rechtlichen Grundbegriffe, Einsiedeln [2]1948, 13.

6. Das Recht als ein wirksam regelndes Soll, das sämtliche Rechtspartner in gleicher Weise einschließt

Begreift man das Recht als Ordnungsfaktor, so ist es selbstverständlich, daß darin sämtliche Personen in gleicher Weise begriffen werden, die als in rechtlicher Beziehung zueinander stehend bezeichnet werden. Dennoch sind die Dinge etwas schwieriger, als sie sich auf den ersten Anblick zeigen. Wir treten hier in eine ziemlich subtile Bewußtseinsanalyse ein, der wir einige Aufmerksamkeit schenken müssen, weil davon die ganze Rechtsbegründung abhängt. Stellen wir uns einen Räuber vor, der mit vorgehaltener Pistole von einem Bankbeamten an der Kasse das Geld fordert. Hat dieser Befehl rechtliche Geltung oder nicht ? Halten wir diesem Beispiel ein anderes gegenüber, nämlich den Befehl eines Vaters an seinen Sohn. Handelt es sich hier um einen rechtlich gültigen Befehl ? Warum verneinen wir im ersten Fall die rechtliche Gültigkeit und warum bejahen wir sie im zweiten ?

Kelsen, der zur Aufhellung dieses Problems das Beispiel von einem Straßenräuber einerseits und einem Steuerbeamten anderseits gebraucht, erklärt den Unterschied dadurch, daß er im Befehl des Gangsters eine rein « subjektive Norm » sieht, während der Befehl des Steuerbeamten (in unserem Falle handelt es sich um das schwierigere Beispiel des Vaters) eine « objektive Norm » nennt. Der Begriff der objektiven Norm ist bei *Kelsen* äußerst verwickelt und stößt am Schlusse auf einen Widerspruch. Objektiv ist nach ihm eine Norm, wenn sie (in letzter Analyse) von einer kompetenten Autorität stammt. Die kompetente Autorität wird in diesem Falle wiederum im Sinne einer Norm verstanden und nicht etwa im Sinne eines ontischen, d. h. psychischen Aktes, z. B. des Befehlens. Es handelt sich also bereits auch hier um eine rechtliche Norm. In diesem Falle würde also das Recht bzw. das Rechtliche durch eine « rechtliche » Norm definiert. Tatsächlich kommt *Kelsen* auch nicht weiter. Denn im Bereich der Normen gibt es für ihn keine Unendlichkeit. Man muß also bei einer Grundnorm landen, die das Normendenken abschließt, es sei denn, man würde sich nach den Ausdrücken *Kelsens* fälschlicherweise in das Sein verirren. Man wird sich natürlich fragen, an welchem Anzeichen man denn zuletzt eine objektive Norm erkennen soll. *Kelsen* erklärt hierauf, daß man das wirkliche Verhalten der Gesellschaftsglieder prüfen müsse, auf welches die Norm gerichtet ist : « Nur wenn das tatsächliche Verhalten der Menschen im großen und ganzen dem subjektiven Sinn der auf dieses Verhalten gerichteten Akte ent-

spricht, wird dieser subjektive Sinn auch als ihr objektiver anerkannt, werden diese Akte als Rechtsakte gedeutet.»[5] So sehr sich *Kelsen* dagegen sträubt, die Bewandtnis und das Wesen der Norm von irgendeinem Sein oder irgendeiner Wirklichkeit abzuleiten, so steht doch soviel fest, daß bei ihm jede Norm nur dort und nur so lange Norm ist, als die Gesellschaftsglieder auf sie reagieren. Sehr deutlich kommt dies im folgenden Text zu Wort: «Handelt es sich um den vereinzelten Akt eines einzelnen Individuums, kann dieser schon darum nicht als ein Rechtsakt, sein Sinn nicht als eine Rechtsnorm angesehen werden, weil Recht ... nicht eine einzelne Norm, sondern ein System von Normen, eine soziale Ordnung ist, und eine besondere Norm als Rechtsnorm nur insofern anzusehen ist, als sie einer solchen Ordnung angehört. Der Vergleich mit einer Rechtsordnung käme nur in Betracht, wenn es sich um die systematische Tätigkeit einer organisierten Bande handelte, die ein bestimmtes Gebiet dadurch unsicher macht, daß sie dort lebende Menschen unter Androhung von Übeln zwingt, ihr Geld und Geldeswert auszuliefern. Dann ist die Ordnung, die das gegenteilige Verhalten der Mitglieder dieser als 'Räuberbande' qualifizierten Gruppe regelt, von der externen Ordnung, das ist von den Befehlen zu unterscheiden, die die Mitglieder oder Organe der Bande unter Androhung von Übeln an Außenstehende richten. Denn nur gegenüber Außenstehenden betätigt sich die Gruppe als 'Räuber'-Bande. Wären Raub und Mord im Verhältnis zwischen den Räubern nicht verboten, läge überhaupt keine Gemeinschaft, keine Räuber-'Bande' vor. Dennoch mag auch die interne Ordnung der Bande mit einer als Rechtsordnung angesehenen Zwangsordnung vielfach in Konflikt stehen, innerhalb deren territorialen Geltungsbereich die Tätigkeit der Räuberbande fällt. Wenn die diese Gemeinschaft konstituierende, die interne und externe Ordnung umfassende Zwangsordnung nicht als Rechtsordnung, wenn ihr subjektiver Sinn, daß man sich ihr entsprechend verhalten soll, nicht als ihr objektiver Sinn gedeutet wird, so darum, weil keine Grundnorm vorausgesetzt wird, derzufolge man sich dieser Ordnung gemäß verhalten soll, das heißt: daß Zwang unter den Bedingungen und in der Weise geübt werden soll, wie es diese Ordnung bestimmt. Aber – und das ist die entscheidende Frage – warum wird eine solche Grundnorm nicht vorausgesetzt? Sie wird nicht vorausgesetzt, weil – oder richtiger – wenn diese Ordnung nicht jene dauernde Wirksamkeit hat, ohne die keine sich auf sie beziehende, ihre objektive Geltung be-

[5] Reine Rechtslehre, Wien ²1960, 48.

gründende Grundnorm vorausgesetzt wird. Sie hat diese Wirksamkeit offenbar nicht, wenn die Sanktionen statuierenden Normen der Rechtsordnung, innerhalb deren territorialen Geltungsbereich die Tätigkeit der Bande fällt, tatsächlich auf diese Tätigkeit als auf rechtswidriges Verhalten angewendet werden, den Angehörigen der Bande die Freiheit, ja das Leben durch Akte zwangsweise entzogen wird, die als Freiheits- und Todesstrafe gedeutet werden, und der Tätigkeit der Bande so ein Ende gesetzt wird. Das heißt : wenn die als Rechtsordnung angesehene Zwangsordnung wirksamer ist als die die Räuberbande konstituierende Zwangsordnung. »[6] Wir haben uns im einzelnen mit *Kelsen* hier noch nicht auseinanderzusetzen. Das Beispiel *Kelsens* ist aber insofern interessant, als es beweist, daß wir in unserm Bewußtsein immer nach einem Maß, nach einer Norm suchen, auf Grund welcher eine Handlung als rechtlich zu bezeichnen ist. Der Sohn hat ein Recht, danach zu fragen, ob der Befehl des Vaters zu Recht besteht. Die Antwort auf diese Frage erhält er nur, wenn man ihm eine Norm angibt, gemäß welcher der Befehl seines Vaters beurteilt werden kann. Bei *Kelsen* würde man in die staatliche Ordnung hineinkommen und schließlich bei der Verfassung enden. Im christlichen Denken kommt man zur Ordnung Gottes, die nicht nur als Sein, sondern als echte Norm verstanden wird. *Kelsen* beschließt die rechtliche Analyse bei der Auffindung seiner ersten Norm. Alles andere, was man vielleicht sonst noch erfragen könnte, sei Seinsordnung,die maximal Bedingung oder äußerer Hinweis des Existierens einer Norm sein könne.

Kelsens Analyse läßt jedoch das menschliche Bewußtsein vom Recht nicht ganz zur Ruhe kommen. Analysieren wir nur einmal das Verhältnis von Gott zum Menschen bzw. vom Menschen zu Gott. Wir brauchen dabei noch gar nicht vorauszusetzen, daß Gott existiert. Es geht einzig darum, ob unsere Vorstellung und unser Bewußtsein vom Rechtlichen es erlauben würde, das Verhältnis vom Menschen zu Gott als ein rechtliches zu bezeichnen, für den Fall, daß Gott als ewiger Schöpfer und höchstes Wesen wirklich existieren sollte. Die Frage würde dann lauten : Muß der Mensch ein von Gott an ihn ergehendes Gebot als rechtlich anerkennen ? Oder sieht der Mensch in Gott einzig und allein seine allmächtige Schöpfungs- und eventuell sogar Vernichtungsursache? Kommt nur das letzte Verhältnis in Frage, dann kann der Gehorsam des Menschen nichts anderes als die Reaktion auf eine erbärmliche Furcht vor der Vernichtung sein. Wir hätten hier also einen rein kausalen Zusammenhang,

[6] A. a. O., 48 f.

gewissermaßen einen Naturprozeß, nicht aber ein Rechtsverhältnis. Jedoch entspricht diese Erklärung des Verhältnisses vom Menschen zu Gott nicht unserem Bewußtsein, das wir uns irgendwie von einem höchsten Wesen zu formen imstande sind. Das beweist schon die Frage, welche geplagte Menschen an Gott stellen, warum sie es verdient hätten, in dieser Weise durch das Schicksal behandelt zu werden. Das Beispiel beweist, daß man sich die Einstellung des Menschen zu Gott auch anders vorstellen kann. Bei aller Macht, die das ewige Wesen gegenüber der Kreatur besitzt, kann es doch in einem echten Befehl an die Freiheit des Menschen appellieren, wobei mit dem Befehl eine gewisse Sanktion verbunden ist. Allerdings ist mit der Tatsache, daß Gott befohlen hat, die Frage, ob es sich wirklich um einen rechtsgültigen Befehl handle, noch nicht beantwortet. Es steht immer noch die Frage offen, mit welchem Recht Gott einen solchen Befehl erlassen konnte. Wir setzen also voraus, daß Gott nicht jedweden Befehl erlassen kann. Es wäre uns z. B. unverständlich, wenn er eine Lüge vorschreiben würde. Die absolute Befehlsgewalt Gottes wird demnach ebenfalls als mensuriert, als normiert angesehen. Über das Wesen dieser Norm können wir hier nicht disputieren. Diese Frage gehört in die Ordnung der Wirklichkeit. Greifen wir hier nur etwas vor, indem wir erklären, daß nach christlicher Auffassung das Wesen Gottes Norm und Maß jeder Handlung Gottes ist. Hier aber, und das ist gegen *Kelsen* zu sagen, handelt es sich nicht mehr um eine « rein rechtliche », sondern um eine im Sein gegebene Norm. Diese Norm ist also « objektiv », weil sie mit dem Sein identisch ist. Damit erst sind wir in der Lage, Recht zu bestimmen, ohne das Definierte selbst in die Definition zu nehmen, d. h. ohne auf ein irgendwie « rechtliches » Prinzip oder irgendeine « rechtliche Kompetenz » zurückzugreifen. Erst in einer solchen Analyse ist unser Normendenken zur Ruhe gekommen.

Wer in der Analyse des Rechtsbewußtseins im vordergründigen Erfahrungsbereich verbleibt, wird auf der Suche nach der Norm, die immer zum Rechtlichen gehört, nur bis zum logischen Postulat einer Grundnorm kommen. Darin ist *Kelsen* logisch geblieben. Würde er nämlich in der Erfahrungswelt in das Sein hinabgleiten, dann wäre Autorität nur noch die Kraft des Stärkeren und das Rechtsverhältnis nur noch ein Naturprozeß. So versteht man es auch, warum *Kelsen* die tatsächliche Anerkennung durch die Rechtsgenossen nicht zum Konstitutivum der objektiven Norm zählen konnte.

Und doch kann sich unser Bewußtsein damit nicht zufrieden geben, daß man sagt, etwas sei ein Rechtliches, weil es von einer kompetenten

Autorität stamme. Unser Bewußtsein drängt weiter und fragt erneut : mit welchem Recht erklärt sich die Autorität als kompetent ? Gerade im Normenbereich ist der Mensch nicht zufrieden, daß man ihn abrupt vor eine Grundnorm führt, die unvermittelt als Norm da ist, ohne irgendeine Begründung aus dem Sein zuzulassen. Unser Bewußtsein vom Rechtlichen sucht also nach einer Norm, die alle sich im Rechtsverhältnis befindenden Partner umfaßt, also auch dort, wo das Rechtsverhältnis zwischen einem Befehlenden und einem Befohlenen besteht. Selbst in der Vorstellung des Verhältnisses eines ewigen Wesens zu dessen Kreatur sucht das Rechtsverständnis des Menschen nach einer höheren Norm. Im Grunde handelt es sich hier – wenigstens in unserem Bewußtsein – um eine im ewigen Sein verwirklichte Gerechtigkeit. Halten wir also fest, daß das Kennzeichen einer « objektiven Norm », d. h. jener Norm, die im Rechtsverhältnis verlangt wird, vielleicht unmittelbar (in der Erfahrungswelt) wiederum eine Rechtsnorm sein kann, daß aber die in die Tiefe greifende Bewußtseinsanalyse spontan nach einer im Sein erkennbaren Norm sucht. Dieses Sein ist selbstverständlich nicht identisch mit einem Befehl, sonst hätte man kein Unterscheidungsmerkmal zwischen der sogenannten subjektiven und objektiven Norm. Denn ob der Befehl subjektiv oder objektiv ist, entscheidet die Norm. Anderseits genügt die Norm allein auch nicht, um das Rechtliche zu bestellen, denn es muß eine wirksame Norm sein. Diese aber verlangt eine machtvoll befehlende Autorität.

Wir haben also gesehen, daß nur von der übergeordneten Norm her, die alle Rechtspartner angeht, dem Begriff des Rechtlichen beizukommen ist. Die *aristotelische*, in der Scholastik wiederholte Formel, daß das Recht ein « debitum » sei, hat immer zu stark und einseitig das « debitum mihi », also den « Anspruch » unterstrichen. Daraus entwickelte sich eine Definition des Rechts, die bereits von einem speziellen, nämlich dem subjektiven Recht ausging : « Facultas legitima seu moralis aliquid agendi vel exigendi. » [7] Diese Definition krankt übrigens noch zusätzlich an der Schwäche der *Kelsen*'schen Begriffsbestimmung. Wir landen am Schluß bei einer kompetenten Autorität, die hier, in der Definition von *Cathrein* in dem Wort « legitima » verborgen ist.

Damit, daß die Rechtsnorm sämtliche Rechtspartner in gleicher Weise umfaßt, ist bereits von der begrifflichen Seite (Nominaldefinition) her eine gewisse Zuordnung und sogar Nivellierung der Rechtspartner

[7] Victor Cathrein, Philosophia Moralis, Friburgi [20]1955, Nr. 283.

ausgesprochen. Das soll nicht heißen, daß die Norm die Rechtspersonen auch qualitativ gleichstellt, aber doch soviel, daß alle « genormt » sind. Das zeigt z. B. deutlich das Verhältnis des Vaters zum Sohn. Der Anspruch des einen und die Pflicht des andern sind in der einen und selbigen Norm enthalten. Der Anspruch des einen ist also nicht etwa die Folge seiner stärkeren Muskeln oder seiner stärkeren Seele, sondern der übergeordneten Norm. Allerdings suchen wir eine letzte Begründung dafür im Sein. Doch darüber später. Die rechtliche Gleichheit ist also dem Begriff nach zunächst nicht die Gleichheit des Personseins, auch nicht die Gleichheit von Pflicht auf der einen und Machtbefugnis auf der anderen Seite, sondern die Gleichheit im Erfaßtsein durch die Norm. Hier hat der aristotelisch-thomistische Begriff der *aequalitas* etwas vorgegriffen, indem er die *aequalitas* einfach als Gleichgewicht zwischen Machtbefugnis und Verpflichtung auffaßte. Die grundsätzliche Gleichheit oder *aequalitas* hat ihre Begründung vielmehr im selbigen *Soll*, d. h. in der gleichen Norm.

Hat man einmal den Gedanken erfaßt, daß die rechtliche Norm nicht nur einseitig eine menschliche Handlungsweise, sondern vielmehr ein zwischenpersonales Verhältnis vorschreibt, dann wird es wohl nicht mehr schwer sein, die Ermächtigung und die Erlaubnis in den rechtlichen Bereich einzubauen. Gewiß befiehlt man jemandem nicht, wenn man ihm eine Machtbefugnis oder Ermächtigung erteilt. Die Ermächtigung ist aber nur eine Seite des rechtlichen Solls. Von der anderen Seite wird Anerkennung dieser Ermächtigung verlangt, wie ebenso die Erteilung einer Erlaubnis an den einen die Anerkennung dieser Erlaubnis durch jedweden anderen fordert. Das Gleiche gilt von jenen Rechtssätzen, die weder Ermächtigung noch Erlaubnis erteilen, noch auch Pflichten aussprechen, sondern als « Rechtsfolgeanordnungen » darüber befinden, ob Rechte und Pflichten bestehen. Ein gegen ein Gesetz oder die guten Sitten verstoßender Vertrag wird als nichtig erklärt, zeitigt also keine Rechtsfolgen. Auch hier handelt es sich sichtbar um eine übergeordnete Norm, welche zwischenmenschliche Beziehungen regelt.

Zusammenfassung: Der Begriff (Nominaldefinition) des Rechtlichen

Das Rechtliche ist jene konkrete zwischenpersonale Beziehung, die durch eine mehrere Personen umfassende wirksame Norm entsteht.

Der erste Teil dieser Definition (konkrete personale Beziehung) erfüllt die ersten beiden besprochenen Bedingungen. Sämtliche anderen Bedingungen (Soll, Wirksamkeit, Autorität, die alle Partner umfassende

Weite der Norm) sieht im zweiten Teil enthalten (eine mehrere Personen umfassende wirksame Norm). Der Begriff der Autorität liegt in den beiden Begriffen der Wirksamkeit und der Norm verborgen.

In der Nominaldefinition des Rechtlichen wurde mit Absicht der Begriff der Norm noch nicht näher bestimmt. In der Definition wurde einfach von der « mehrere Personen umfassenden Norm » gesprochen. Man könnte gegen diese Definition einwenden, sie unterscheide nicht Moral von Recht, es seien Normen möglich, welche mehrere umfassen, die aber rein sozialethischen Inhalt hätten. Dagegen steht das bereits in der allgemeinen Sozialethik [8] Gesagte, daß es « rein » sozialethische Normen, die nicht zugleich rechtliche Bewandtnis haben, überhaupt nicht gibt, es sei denn, man fasse Sozialethos als Verantwortungsbewußtsein des einen zum andern und umgekehrt. Es war ein Verhängnis der formalistischen Ethik, die sittliche Weltordnung von der subjektiven Gesinnung her gesehen zu haben, so daß solche Normen nicht mehr begreiflich wurden, die mehrere als Ganzheit umfassen, die also mehrere naturnotwendig « institutionell » umschlingen und nicht nur den einen gegenüber dem andern verpflichten. Diese Fehlentwicklung hat sich übrigens auch in der individualistischen Fassung des Solidaritätsprinzips und des Personalismus manifestiert [9].

In die allgemeine Definition des Rechtlichen ist also « rechtliche » Norm nicht einzuführen, da eine « mehrere Menschen umfassende Norm » eo ipso rechtlich ist. Allerdings sehen sich jene Autoren, welche die sittliche, auch die sozialethische, Norm von der Rechtsnorm trennen, vor der Notwendigkeit, die « Rechts »-Norm in die Definition des « Rechts » aufzunehmen. Darum aber müssen sie, wie bereits kurz angedeutet, weiter fragen, woher die rechtliche Bewandtnis dieser Norm komme. Schließlich muß es eine Norm geben, die letzter Grund des Rechtlichen ist. Bei *Kelsen* wird diese Norm Grundnorm genannt. Wir befinden uns, wenn wir diese Skala verfolgen, in dem heiklen Gebiet der Rechtsbegründung. An sich verlangt bereits die Analyse des Bewußtseins vom Rechtlichen diesen Aufstieg bis zur letzten Norm. Denn ohne diese letzte Verankerung ist es einfach unmöglich, den reinen Zwang vom Recht zu unterscheiden. Das heißt, es würde uns nie gelingen, Kausalität und

[8] Vgl. A. F. Utz, Sozialethik, Bd. I, Sammlung Politeia Bd. X/1, Heidelberg 1958, 161 ff.

[9] Vgl. Sozialethik, Bd. I, 314 ff.; ebenso: B. von Galen, Die Kultur- und Gesellschaftsethik José Ortega y Gassets, Sammlung Politeia Bd. XIII, Heidelberg 1959, 57.

Recht auseinanderzuhalten. *Kelsen* hat hierzu die Unterscheidung zwischen subjektiver und objektiver Norm geprägt. Der *Kelsen*'sche Begriff der objektiven Norm reicht jedoch, wie wir noch sehen werden, nicht aus, um eine befriedigende Unterscheidung zwischen Recht und Kausalität herzustellen. Wie schon erwähnt, ist nicht einsichtig, warum man den Gangsterbefehl wesentlich von dem Befehl eines politischen Diktators unterscheiden sollte. Im Grunde gehören beide zur Kausalität, wenn man schon zwischen Kausalität und sozialer Norm unterscheiden will. Fassen wir hier in der Begriffsbestimmung, d. h. in der Nominaldefinition, zunächst den Begriff der sozialen Norm, d. h. der Norm, welche mehrere Personen umgreift, so weit, daß auch das « Diktatorrecht » als Recht bezeichnet werden kann. *Del Vecchio* hat allerdings in seiner Begriffsbestimmung des Rechts die Norm bereits näher bestimmt, indem er den « ethischen Grundsatz » einführte : « Das Recht ist die objektive Einordnung der unter einer Mehrzahl von Subjekten möglichen Handlungen nach einem ethischen Grundsatz, der ihre Entfaltung bestimmt und ihre Behinderung ausschließt. »[10] Wenn man allerdings diesen Dingen bei *Del Vecchio* näher nachgeht, dann wird man feststellen, daß der « ethische Grundsatz » nicht das ist, was man eigentlich damit bezeichnen müßte. Doch davon später in der Rechtsbegründung.

Das Recht als Gesamtordnung

Faßt man die vielen Rechtsbeziehungen der Gesellschaftsglieder zusammen, dann erhält man einen Rechtsbegriff, der eine ganze Reihe von wirksam durchzusetzenden zwischenmenschlichen Verhaltensweisen einschließt : das Recht als Gesamtordnung der Gesellschaft. Allerdings offenbart sich diese Gesamtordnung mehr und deutlicher in jenen Rechtsnormen, die man Gesetze nennt, sodaß die Rechtsordnung, im Sinne der Rechtsgesamtordnung, durchweg als Einheit der geltenden Gesetze aufgefaßt wird.

[10] Lehrbuch der Rechtsphilosophie, Basel ²1951, 371.

ZWEITER ARTIKEL

Die Realdefinition des Rechts

Wie findet man die Realdefinition des Rechts ?

Bei der Erstellung der Realdefinition des Rechts obliegt uns die Aufgabe, die einzelnen Begriffe, die in der Nominaldefinition vorkommen, mit einem wirklichen Inhalt zu belegen. Da wir vorläufig noch nicht wissen, ob das Soll, das sich im Recht ausspricht, eine ethische Funktion oder ethische Bewandtnis besitzt, also eigentlich von einem Apriori aus betrachtet werden müßte, bleibt uns nichts anderes übrig, als nach Art jeder Experimentalwissenschaft vorzugehen, d. h. wir fragen nicht nach dem richtigen Recht, wir suchen nicht danach, wie eigentlich Recht sein sollte, sondern belegen jeden einzelnen Begriff der Nominaldefinition mit einem erfahrungsmäßigen Inhalt. Methodisch befinden wir uns also noch ganz und gar auf dem Boden der Rechtstheorie. Wir suchen zwar ein Soll, aber ein Soll, welches sich durch Gültigkeit und Wirksamkeit experimentell manifestiert.

Daß die Menschen tatsächlich in gegenseitigem Wirkverhältnis stehen (erstes Element der Nominaldefinition), ist eine eindeutige Tatsache, die nicht bestritten werden kann. Ebenso undiskutierbar ist die Erfahrung, daß dieses gegenseitige Verhältnis irgendwie in der konkreten Situation geordnet, abgestimmt werden muß, um als Friedensverhältnis zu gelten (zweites Element der Nominaldefinition). Die übrigen Elemente der Nominaldefinition bilden aber den Knäuel der Problematik : gibt es ein Soll, welches über zwei oder mehreren Individuen steht und diese gewissermaßen in eins zusammenfaßt (drittes und viertes Element), ein Soll, das auf der einen Seite Ansprüche schafft und auf der anderen Seite Pflichten auferlegt (fünftes Element) und das zugleich eine Garantie der Wirksamkeit in sich enthält (sechstes Element) ?

Es sei ausdrücklich wiederholt, daß wir diese Frage nicht in der Wertordnung stellen, sondern in der Ordnung der Erfahrung. Mag man uns da vorhalten, wir machten uns die Methode der Positivisten zu eigen. Man könne doch nicht reales Recht finden, wo das wertmäßige Soll nicht erfüllt wird. Es gelte immer noch, was bereits *Aristoteles* und mit ihm *Thomas v. Aquin* gesagt hatte, daß eine lex injusta keine lex sei. Man erklärt uns, dem Rechte ginge es nicht anders als dem Begriff des Guten. Gut kann man nicht dort finden, wo etwas gut genannt wird, sondern wo etwas dem Soll entspricht. Nehme man nun aber Recht als eine wert-

mäßige Qualifikation, dann könne man Recht nur nach dem absoluten Soll bestimmen. Darum gelte z. B., daß die Russen kein Recht besäßen, sondern nur Unrecht. Man könne darum das Rechtssystem der Russen nicht als Rechts-, sondern nur als Zwangssystem bezeichnen. In diesem Sinne unterscheidet z. B. *C. Aug. Emge* schon in der Definition das Recht von der Anmaßung. Er verwirft darum den Begriff des « richtigen » Rechts, da Recht immer wesentlich richtig sei, während alles andere, das sich Recht nennt, diesen Namen raube.

Wir möchten aber diesen Weg des ethischen Apriori nicht gehen. Methodisch sicherer ist es, mit der Nominaldefinition des Rechts die erfahrungsmäßig feststellbare gesellschaftliche und allgemein menschliche Welt ins Auge zu fassen, um dort an den verschiedenen Realitäten die Definition zu verifizieren. Dabei ist es vorläufig « noch » belanglos, daß man den sozialen Zwang, wenn man ihn in letzter (metaphysischer) Analyse betrachtet, vom Recht ausschalten muß. *Del Vecchio* hat etwas Richtiges gesehen, wenn er sagte, man müsse sich einen Rechtsbegriff bilden, der auf alles paßt, was sich als Recht manifestiert. Auf diese Weise können wir uns auf jeden Fall vom Vorwurf der weltanschaulichen Vorbelastung freihalten. Man wird z. B. dem Befehl jener Übeltäter, welche im letzten Weltkrieg für nationalistische Ziele Millionen von Soldaten in den Kampf und in den Tod getrieben haben, die Bewandtnis des Befehles nicht abstreiten wollen, wenngleich er höchst ungerecht gewesen ist. Daß es sich aber um einen Befehl, und zwar sozialen Befehl und damit um einen Rechtsbefehl gehandelt hat, das beweisen die Folgeerscheinungen, die sich daraus ergaben. Bleiben wir also vorläufig bei der unbeschwerten Aussage, jedes sozial wirksame Soll sei « Recht », ohne zu untersuchen, was richtiges und was unrichtiges Recht ist.

Der Ausdruck « Recht » (jus) ist allerdings im Bewußtsein des Menschen schon derart sittlich (justum) verankert, daß es schwer fällt, ihn aus dieser Verkettung zu lösen. Das mag ein Beweis sein, wie sehr wir uns bei der von uns eingeschlagenen Methode der *Vorläufigkeit* unserer Redeweise bewußt bleiben müssen.

In seiner « Rechtsphilosophie » schildert *Erich Fechner* die verschiedenen Auffassungen vom Wesen des Rechts [11]. Er unterscheidet dabei Realauffassungen und Idealauffassungen vom Recht. Die Realauffassungen vom Recht sind nach ihm durch folgende Theorien gekennzeich-

[11] Rechtsphilosophie. Soziologie und Metaphysik des Rechts, Tübingen 1956, 22 ff.

net : 1. Rechtsbiologismus (Rassentheorie), 2. Ökonomische Rechtsauffassung (mit Grundlegung in der materialistischen Geschichtsauffassung), 3. Politische Rechtsauffassung (Recht als Ausdruck von Machtverhältnissen), 4. Soziologismus und Positivismus im Recht (diese beiden verstanden als Zusammenfassungen aller Realtheorien, insofern nämlich die faktische Entwicklung des Zusammenlebens irgendeine tatsächliche Macht, eines einzelnen oder einer herrschenden Gruppe, zur Auswirkung kommen läßt). Die Idealauffassungen vom Recht teilen sich nach den Ausführungen *Erich Fechner's* in folgende Gruppen : 1. Vernunftlehre des Rechts (Rationalismus im Rechtsdenken), 2. Werttheorie im Recht (Wertphilosophie), 3. Theologische Rechtsauffassungen (Begründung des Rechts in Gott).

Wir haben diese anregende Aufteilung der verschiedenen Rechtsauffassungen hier erwähnt, weil unsere Ausführungen über die Realdefinition des Rechts sich in manchen Punkten mit den verschiedenen Realauffassungen vom Recht, wie sie *Fechner* wiedergibt, trifft, anderseits aber doch nicht verwechselt werden darf mit dem, was *Fechner* « Realauffassungen » vom Recht nennt. Es geht in der Realdefinition des Rechts nämlich nicht darum, darzulegen, was die Wissenschaftler über das Recht berichten und wie sie es begründet haben, sondern vielmehr um die Frage, in welcher Weise in einer Gesellschaft das soziale Soll wirksam wird.

Soviel können wir bereits von der Nominaldefinition aus sagen, daß das soziale Soll immer nur über das Bewußtsein der Gesellschaftsglieder wirksam sein kann. Denn sonst wäre Recht nicht Norm, sondern reine Kausalität. Um also die Realität des Rechts definieren zu können, müssen wir die Motive untersuchen, aufgrund deren die Glieder der verschiedenen Gesellschaften sich dem sozialen Soll tatsächlich unterwerfen. Im Unterschied zur Nominaldefinition, wo wir gefragt haben, was die Menschen sich unter dem Recht vorstellen, befassen wir uns jetzt mit ihren tatsächlichen Gründen und Begründungen, um derentwillen sie Recht verwirklichen.

Sieht es also doch so aus, als ob wir Auffassungen vom Recht untersuchen wollten ? Wer sich aber unsere Fragestellung richtig überlegt, wird herausmerken, daß es sich nicht um verschiedene Erklärungen des Rechts, sondern vielmehr um verschiedene Motivierungen der Rechtsverwirklichung handelt. Dabei wird noch in keiner Weise ein wertmäßiges Urteil gefällt, etwa eine Charakterisierung vorgenommen gemäß den Ausdrücken wie Biologismus, Soziologismus, Positivismus usw. Wir fragen

uns vielmehr ganz schlicht im Sinne positiver Bestandsaufnahme, wie etwa die Rechtstheorie sie vornimmt, in welcher Weise das rechtliche Soll in der Gesellschaft sich erfahrungsmäßig kundtut.

Erste Realdefinition

Das Recht ist ein eine Vielheit von Menschen umfassendes durch staatliche Autorität auferlegtes Soll. In diesem Sinne treffen wir das Recht in jedem Staatswesen an, solange dieses sich nicht in Anarchie auflöst. Die Art und Weise, wie der Machtinhaber an seine Macht gekommen ist, spielt in diesem Zusammenhang keine Rolle. Man braucht also nicht notwendigerweise an einen Monarchen zu denken. Die Macht kann auch das Resultat von Auseinandersetzungen verschiedener Kräfte sein. Denkt man aber beim Recht an ein System oder eine ganze Ordnung von Rechten, dann wird man notwendigerweise an eine konstant bleibende Machtausübung denken müssen. In diesem Sinne gilt folgende Definition des Rechts : « Recht ist die Resultante relativ konstanter Machtfaktoren. » [12] Dieselbe Wirklichkeit hat *Max Ernst Mayer* im Auge : « Recht im weiteren Sinn ist die Gesamtheit von Handlungen, die eine organisierte Gesellschaft vornimmt, um die Pflege ihrer gemeinsamen Interessen durch Aufstellung und Durchführung eines Normensystems zu sichern. » [13]

Eine Reihe von Autoren hat den Gesichtspunkt der staatlichen Macht im Recht herausgehoben. Wir führen sie hier nicht an, um Rechtsauffassungen von Philosophen zu zitieren, sondern um die Realität des Rechts als staatlich gesetzter Ordnung von verschiedenen Seiten aus zu beleuchten.

Aristoteles nannte das Recht « das Gesetzliche ». [14] *Thibaut :* « Recht ist die durch das Gesetz gewährte Möglichkeit des Zwangs. » [15] *Jhering :* « Recht ist der Inbegriff der in einem Staat geltenden Zwangsnormen. » [16] *Amos :* Recht ist ein « Befehl, der von der höchsten politischen Autorität eines Staates ausgeht und an dessen Untertanen adressiert ist » [17]. *H. Eppler :* « Recht ist die durch die Äußerung eines (vorwiegend) erfolgreich sich überordnenden Willens begründete Ordnung fremden Verhal-

[12] Ludwig Gumplowicz, Die sociologische Staatsidee, Innsbruck ²1902, 127 ; Alfred Vierkandt, Gesellschaftslehre, Tübingen 1922, 257.

[13] Rechtsphilosophie, Berlin 1922, 56.

[14] Nikomachische Ethik V, 2 (1129 a 34).

[15] Vgl. Rudolph v. Jhering, Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen der Entwicklung, Bd. III/1, Leipzig ⁵1906, 327.

[16] Der Zweck im Recht, Bd. I, Leipzig ²1884, 320.

[17] Vgl. William Seagle, Weltgeschichte des Rechts, München-Berlin ²1958, 14.

tens.» [18] Das *russische Strafgesetzbuch:* «Recht ist ein System sozialer Beziehungen, das dem Interesse der herrschenden Klassen dient und daher von deren organisierter Macht, d. i. vom Staat, unterstützt wird.» [19]

Zweite Realdefinition

Das Recht ist eine durch die Biologie, d. h. die physische Überlegenheit des anderen geschaffene Sollordnung, welcher sich der Schwächere gleich einem unabweislichen Muß unterwirft. Man wird auch hier, wenn man sich nicht nur um den Naturvorgang des Auffressens und Aufgefressenwerdens kümmert, an eine über dem Bewußtsein des einzelnen stehende Ordnung denken müssen, sonst würde das Soll fehlen. Diese Form des rechtlichen Solls in der Wirklichkeit zu entdecken, dürfte wohl keine Schwierigkeit sein. Man braucht nur an die unzähligen politischen Mitläufer zu denken, die es in allen Staaten und zu allen Zeiten gegeben hat. Es ist vielleicht nicht überflüssig, noch einmal darauf hinzuweisen, daß wir mit dieser Rechtswirklichkeit nicht etwa die Rechtsbegründung des Biologismus meinen. Der Biologismus ist eine Rechtstheorie, die glaubt, dasjenige dürfe und solle man als Recht aufstellen, das der biologischen Auswahl entspricht. Der Biologismus ist also ein Wertsystem. Wir untersuchen hier dagegen einzig das Bewußtsein, das die Menschen zur Verwirklichung des sozialen Solls anhält.

Dritte Realdefinition

Das Recht ist ein durch Vertrag, Konvention oder Tradition geschaffenes Gesellschaftsbewußtsein, welches das zwischenmenschliche Verhalten zwingend bestimmt. Die Art und Weise, auf welche dieses soziale Bewußtsein, welches Normencharakter annimmt, zustande kommt, ist vielfältig. Besondere Aufmerksamkeit wird darauf zu verwenden sein, diese Ursachen nicht mit dem sozialen Bewußtsein selbst zu verwechseln. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß man mit *Ortega y Gasset* den Brauch als Recht bezeichnen kann, sofern man nicht einfach den Instinkt, aus welchem heraus das Handeln nach dem Brauch vollzogen wird, mit dem Recht selbst identifiziert, sondern vielmehr die geistige Kraft ins Auge faßt, die sich im Brauch manifestiert. Wir können hier

[18] Das Recht, Eine Untersuchung über Rechtsbegriff, Rechtsgeltung und Rechtsgebilde, München 1953, 12.

[19] Art. 590, vgl. Seagle, a. a. O., 15.

eine Reihe von Definitionen anführen, in welchen die verschiedenen Erscheinungsweisen des Rechts als eines normativen Gesellschaftsbewußtseins zum Ausdruck kommen.

Enneccerus: « Recht ist ... die auf dem Willen einer Gemeinschaft beruhende, schlechthin verbindliche Ordnung menschlichen Zusammenlebens. »[20] *Bierling:* « Recht im juristischen Sinn ist im allgemeinen alles, was Menschen, die in irgend welcher Gemeinschaft miteinander leben, als Norm und Regel dieses Zusammenlebens wechselseitig anerkennen. »[21] *Larenz:* « Recht ist stets die konkrete Lebensordnung einer bestimmten Gemeinschaft. »[22] *Nawiasky:* Die Rechtsordnung ist « das von einer (räumlich und zeitlich abgegrenzten) sozialen Gemeinschaft (oder der in ihr führenden Schicht) getragene und inhaltlich bestimmte System von Vorschriften für das äußere Verhalten der Gemeinschaftsglieder, deren Nichtbefolgung Vollstreckungszwang oder Strafe entgegenwirkt »[23]. In sehr eindringlicher Weise wurde die Wirklichkeit des Rechts als der in der Gesellschaft gesicherten Sittlichkeit, also als sittliches Gesamtbewußtsein der Gesellschaft von *Hegel* dargestellt[24]. Eine etwas andere Formulierung dieses universal-personalistischen sozialen Solls finden wir in der Vorstellung des objektiven Volksgeistes bei *K. Larenz:* « Das Recht gilt, weil es der objektive Geist des Volkes ist, dem der Einzelne durch sein Wesen verbunden ist. Es verpflichtet, weil und insofern es seinem Begriffe gemäß ist, Einheit des allgemeinen und des besonderen Willens zu sein. »[25]. Mit der Theorie des objektiven Geistes (*Hegel*) oder des objektiven Volksgeistes (*Larenz*) brauchen wir uns hier nicht auseinanderzusetzen. Die Definitionen wurden nur gewählt und hier angeführt, um auf die Wirklichkeit von sozialen Normen hinzuweisen, die im Gesamtbewußtsein der Gesellschaft wirksam sind.

Vierte Realdefinition

Das Recht ist ein im Gewissen des Menschen naturhaft sich aussprechendes Soll, das unabhängig von der soziologischen Anerkennung soziale Werte fordert. Die bindende Kraft kommt also hier nicht aus dem Ge-

[20] Ludwig Enneccerus, Lehrbuch des Bürgerlichen Rechts, Bd. I/1, Marburg [15-17]1921, 69.

[21] Ernst Rudolf Bierling, Juristische Prinzipienlehre, Bd. I, Freiburg-Leipzig 1894, 19.

[22] Karl Larenz, Rechts- u. Staatsphilosophie der Gegenwart, Berlin [2]1935, 113 f.

[23] Allgemeine Rechtslehre, 23 f.

[24] Vgl. hierzu die tiefsinnige Hegel-Interpretation von J. Messner, Das Naturrecht, 199 f.

[25] A. a. O., 114.

sellschaftsbewußtsein als solchem, sondern rührt von etwas her, das *vor* diesem Bewußtsein der Gesellschaft liegt, das also ein naturhaftes Angebinde der menschlichen praktischen Vernunft sein muß. Die soziale Wirksamkeit dieses naturhaften Solls ist allerdings nur naturwissenschaftlich erfahrbar, wenn es sich im tatsächlichen Verhalten der Gesellschaftsglieder äußert, d. h. also wenn es soziologische Struktur annimmt. Denn beim Recht handelt es sich um ein soziales, nicht rein moralisches Soll. Die bindende Kraft muß also im sozialen Bereich aufweisbar sein. Man könnte nun sagen, daß wir auf diese Weise auf dem Boden der dritten Definition landen. Das ist tatsächlich wahr, insofern wir im äußerlich erfahrbaren Bereich bleiben. Aus diesem Grunde wird, wie wir noch eigens sehen werden, die Naturrechtslehre sehr oft im Sinne einer soziologischen Ethik aufgefaßt. Wenn wir uns aber einmal auf den Standpunkt stellen, daß nicht nur das äußerlich Erfahrbare das Reale ist, sondern daß es auch Wirklichkeiten gibt, die in der Tiefe der erfahrbaren Welt liegen und diese sogar erst möglich machen, dann werden wir imstande sein, in dieser, an vierter Stelle angeführten Definition des Rechts einen eigenen Wirklichkeitswert zu finden, der nicht identisch ist mit dem der dritten Definition. Folgende Suppositionen müssen anerkannt werden : 1. das Gewissen drückt nicht nur ein moralisches, sondern auch ein soziales Soll aus, 2. das Gewissen steht in Funktion zu einem überweltlichen Wesen, das imstande ist, Durchbrechungen des sozialen Solls zu sanktionieren. Nur unter diesen Voraussetzungen ist die an vierter Stelle gebotene Definition eine Realdefinition des Rechts. Wir kommen darauf später nochmals zu sprechen.

Das Gemeinsame in den verschiedenen Realdefinitionen

Sehen wir einmal von der philosophischen Erklärung, wie wir sie in der vierten Realdefinition gegeben haben, ab, dann können wir als Gemeinsames aller Realdefinitionen aufstellen : Das Recht ist das durch die Gewalt des Autoritätsträgers oder der ganzen Gesellschaft ausgesprochene Soll eines bestimmten zwischenmenschlichen Verhaltens der Gesellschaftsglieder. Es ist also eine zwangsmäßig durchführbare Ordnung zwischenmenschlichen Verhaltens. Da es sich beim Recht immer um ein wirksam bindendes Soll handelt, hat man sich immer irgendeine übergeordnete Gewalt vorzustellen ; ob diese nun in einem einzelnen, in einer kleinen Gruppe oder in der ganzen Gesellschaft ruht, spielt dabei keine Rolle. Die Schande, die einer in sich empfindet, wenn er eine von der All-

gemeinheit gehaltene Regel (Brauch) nicht einhält, beweist doch deutlich, daß er sich einer Gewalt gegenüber fühlt, der er zwar nicht in einem einzelnen Menschen begegnet, die ihn aber doch als Druck vom Ganzen her bedrängt. Das Gemeinsame in allen Realdefinitionen ist die Erfahrbarkeit des bindenden Solls, und zwar jene Erfahrbarkeit, die nicht nur der einzelne für sich allein in sich spürt, die man vielmehr im ganzen sozialen Raum in Form des geordneten Zusammenlebens feststellen kann. Allerdings muß hier eine gewisse Restriktion angebracht werden. Eigentlich erfahrbar ist nicht das Soll, sondern vielmehr die Wirkung des Solls. Wir haben aber bereits in der Nominaldefinition gesehen, daß die Wirksamkeit allein noch nicht die Rechtsnorm ausmacht, weil sie sich so vom Zwangsakt, d. h. von der reinen Kausalität nicht unterscheiden würde. Um also auch die Bewandtnis der Norm in der Erfahrung festzustellen, müßten wir, um es einmal grotesk auszudrücken, alle Gesellschaftsglieder fragen, ob sie sich in freier Wahl der bindenden Norm unterworfen haben und noch unterwerfen. Auf diese Weise hätten wir kontrolliert, ob es sich – in den Ausdrücken *Kelsen*'s – um eine echte objektive Norm handelt. Was aber tun wir, wenn auch nur einige Gesellschaftsglieder erklären, die bestehende Rechtsnorm sei keine Rechtsnorm, sondern ein Gewaltakt ? Hier stehen wir vor einem Problem, das man aus der reinen Erfahrung, so wie sie allgemein im modernen Wissenschaftsbegriff aufgefaßt wird, niemals lösen kann. Die letzte Analyse des Rechts kapituliert hier vor der nackten Tatsache, daß etwas so ist. Um nun aus dem reinen Ontologismus herauszukommen und dennoch im Normenbereich zu verbleiben, kann man sich einzig noch *Kelsen* anschließen, indem man Soll und Sein voneinander exakt trennt und erklärt, das Recht sei ein reines Normenkoordinatensystem.

Das Wesenselement des Rechts: Die Norm

Es war bisher immer davon die Rede, daß das Recht ein das zwischenpersonale Verhältnis betreffendes wirksames Soll sei. Dieser ganze Sachverhalt könnte viel einfacher ausgedrückt werden, wenn man sich über den Begriff der Norm im klaren wäre. Gehört zum Begriff der Norm stets die Wirksamkeit ? Oder genügt etwa das, was man im allgemeinen mit Wert bezeichnen möchte ? Der Wert hat die Eigenart, daß er erst dann zum eigentlichen Soll wird, wenn das wertende Subjekt das freie Vermögen mobilisiert, um ihn als den für sein eigenes Streben gültigen Wert anzuerkennen. Mit anderen Worten : die Wirksamkeit eines Solls,

das einzig im Wert besteht, entstammt nicht dem Wert, sondern dem wertenden Subjekt. Wie wir aber gesehen haben, gehört zum rechtlichen Soll eine solche Kraft, daß das verpflichtete Subjekt einen größeren Verlust in Kauf nehmen muß, als etwa nur den Verzicht auf jenes Gut, das es durch die Erfüllung, d. h. Anstrebung des Wertes gewonnen hätte. Die Rechtsnorm kann also nicht einzig in einem Rechtswert bestehen. Es fehlt ein wesentliches Element, nämlich die Wirksamkeit aus der Norm selbst. Der Wert mag als Inhalt einer Norm angesehen werden, er ist aber nicht die Norm selbst. Die Norm dagegen ist ein werthafter Inhalt, der sich in der Weise aufdrängt, daß derjenige, der ihn nicht erfüllt, eines größeren Gutes beraubt ist, als er durch die Erfüllung gewonnen hätte. Während die Nichterfüllung des Wertes für das Subjekt nichts anderes bedeuten würde als den Nichtbesitz des betreffenden Wertes, besagt die Nichterfüllung einer Norm die *Beraubung* eines Gutes, das zur Integrität des Daseins gehörte. Nur in diesem Zusammenhang wird der Wert zur zwingenden Norm. Nur so ist er überhaupt erst Norm. Diese Darlegungen gelten für jedes Soll, auch für das sogenannte rein sittliche Soll. Allerdings setzt diese Lehre voraus, daß man sittliche Vollendung nicht anders versteht als der Natur entsprechende Glückseligkeit. Das « Zwingende » ist demnach eine Eigenart jeder echten Norm. Anderseits ist zu beachten, daß Norm nicht gleich Zwang ist. Das Urteil, wo Zwang und wo Norm vorliegt, kann konsequenterweise nur gefällt werden gemäß der Erkenntnis, wo der Zwang sich auf die letzte Norm menschlichen, also sittlichen Daseins berufen kann. Jede, auch die rechtliche Norm muß darum ihre Existenzberechtigung in einem sittlichen Imperativ suchen. Das bedeutet aber für die rechtliche Ordnung die Notwendigkeit einer Analyse bis in die « Gerechtigkeit » zurück. Was die rechtliche der sittlichen Norm hinzufügt, ist einzig die Normierung des Verhaltens von mehreren Personen zueinander.

Nach dem Gesagten kann man also das Recht auch folgendermaßen definieren : *Das Recht ist eine soziale Norm*, oder : *Das Recht ist ein mit Zwang durchführbarer sozialer Wert.* Allerdings muß man sich dabei bewußt bleiben, daß die zwangsweise Durchführung oder Zwangsvollstreckung nicht besagt, daß der Wert in jedem Falle verwirklicht wird, sondern daß die Nicht-Realisierung notwendigerweise die Beraubung von anderen hohen menschlichen Gütern nach sich zieht. Besser ist es darum zu definieren : *Das Recht ist eine wirksame soziale Norm*, wobei das Wort « wirksam » einen Pleonasmus bedeutet, da an sich eine Norm als solche immer wirksam ist.

Wirksamkeit, Geltung und Gültigkeit des Rechts

Gemäß dem soeben Gesagten kann man den drei ersten Realdefinitionen des Rechts nur dann die Bewandtnis einer echten Rechtsdefinition zuerkennen, wenn sie sich in letzter Analyse als mit der Gerechtigkeit übereinstimmend erweisen, d. h. wenn sie mit der vierten Realdefinition übereinkommen. Der Rechtstheoretiker wird diese von der sittlichen Ordnung herkommende Rechtsphilosophie nicht so leicht mitmachen. Für ihn erscheint als wirksam zunächst nicht irgendeine metaphysische Vorstellung, sondern das vor ihm liegende positive Recht. Die innere Erfahrung, die sich gemäß der vierten Realdefinition im Gewissen ausspricht, wird als rein sittliche Erfahrung angesehen, während die Rechtserfahrung sich im äußeren Zusammenleben manifestieren müsse. Für den Rechtstheoretiker ist also wirksames Recht (um einmal diesen Pleonasmus zu gebrauchen) die gemäß äußerer Erfahrung durchsetzbare soziale Ordnung. Die äußerlich erfahrbare Wirksamkeit kann dabei eine doppelte Ursache haben : 1. den tatsächlichen Willen der Gesellschaftsglieder, 2. die Gewalt des Machtinhabers, der die Befolgung erzwingt. Im ersten Fall könnte man von « geltendem », im zweiten von « gültigem » Recht sprechen. Über die beiden Ausdrücke ist in der deutschen Rechtstheorie und Rechtsphilosophie viel gestritten worden ; wir können uns aber diese Diskussion ersparen, da sie in jeder anderen Sprache nicht vollziehbar ist. Es ist besser, dem Sinn der Rechtsphilosophie übrigens entsprechender, nur von der Wirksamkeit des Rechts zu sprechen und diese nach den Ursachen zu untersuchen.

Wer nur die äußere Erfahrung für das Rechtsdenken zuläßt, also im Rahmen der Rechtstheorie verbleibt, sieht das Problem der Unterscheidung zwischen reinem Zwang und Rechtszwang in ganz anderer Weise als der Rechtsphilosoph, der die vierte Realdefinition als grundlegende Definition des Rechts annimmt. Wir haben davon bereits in der Auseinandersetzung mit *Kelsen* gesprochen. Die Wirksamkeit der Rechtsnorm ist in dem tatsächlichen Willen der Gesellschaftsglieder begründet (gemäß *Kelsen:* « manifestiert »), die Wirksamkeit des reinen Zwangsaktes dagegen in der Gewalt des Machtinhabers.

Wer auf dem Standpunkt der vierten Realdefinition steht, also der Auffassung ist, daß auch die innere, im Gewissen wahrnehmbare Norm soziale Bewandtnis hat und somit für das zwischenmenschliche Verhalten bestimmend ist, dem obliegt die schwere Aufgabe, die soziale Wirksamkeit dieser Norm nachzuweisen. Natürlich genügt hier nicht die Ant-

wort, diese Wirksamkeit ergäbe sich aus dem tatsächlichen Willen der Gesellschaftsglieder oder aus der Gewalt des Machthabers, der sich die sittlichen Normen zum Maßstab seiner Diktate macht. Damit würde die innere Erfahrung auf die äußere zurückgeführt, man befände sich somit immer noch innerhalb der drei ersten Definitionen. Vielmehr geht es darum, die Wirksamkeit im Raum des Gewissens selbst aufzuweisen. Doch dieser Gedanke führt uns für den Augenblick zu weit (vgl. unten : Das Ewige Gesetz).

Wirksamkeit des Rechts und Sanktion

Das Recht ist wirksam, weil es mit Zwang durchführbar ist, d. h. weil es bei Nicht-Befolgung einen im allgemeinen als Übel empfundenen Entzug eines Gutes nach sich zieht (= Strafe) oder durch physische Gewalt den Effekt der Norm herbeiführt (Zwangsvollstreckung, z. B. zwangsweise Entziehung materieller Güter zur Restitution eines Diebstahls). Die Wirksamkeit ist darum nicht auf Seiten des dem Recht Unterworfenen zu suchen, etwa in dessen Unterwürfigkeit und Folgsamkeit, sondern im Recht selbst. Allerdings ist das Recht seinerseits eine Norm, ist also physischer Reaktion nicht mächtig. Die Wirksamkeit des Rechts kann darum nur verstanden werden, wenn man im Recht das Gebot oder die Zulassung eines Zwangsaktes erkennt. Anderseits fragt man sich natürlich auch hier, woher die Wirksamkeit des ersten Rechts, d. h. der rechtlichen Grundnorm stamme. Wenn Recht wirklich nur wirksame soziale Norm ist, dann muß bereits der Grundnorm die Eigenschaft der Wirksamkeit zukommen. Für denjenigen, der bei der äußeren Erfahrung des Solls stehen bleibt, gibt es für die Erklärung der Sanktionsgewalt nur den Rückgriff auf die Tatsache, daß die Grundnorm allgemeine Anerkennung findet oder daß der Gesetzgeber aus sich heraus soviel physische Macht besitzt, daß er auch ohne Einverständnis der Gesellschaftsglieder der Rechtsnorm Wirksamkeit zu verleihen imstande ist (im letzten Falle hätte man allerdings die Schwierigkeit, Gewalt von Recht zu unterscheiden). Somit wäre aber das Recht inhaltlich doch einzig und allein von seiner Wirksamkeit, also von der durch sie « legitimierten » physischen Reaktionsgewalt her bestimmt. Konsequent durchdacht, würde das Recht dann gar nicht Handlungen als recht oder unrecht bezeichnen, sondern bestände in Normen, die Zwangsakte als Reaktionen gegen ein bestimmtes menschliches Verhalten statuieren. Es ergibt sich also die Schlußfolgerung *Kelsen's* : « Das Verhältnis zwischen Unrecht und Unrechtsfolge besteht somit nicht – wie von der traditionel-

len Jurisprudenz angenommen wird – darin, daß eine Handlung oder Unterlassung darum, weil sie ein Unrecht oder Delikt darstellt, mit einem Zwangsakt als einer Unrechtsfolge verknüpft wird, sondern darin, daß eine Handlung oder Unterlassung ein Unrecht oder Delikt ist, weil sie mit einem Zwangsakt als ihrer Folge verknüpft ist. Nicht irgendeine immanente Qualität und auch nicht irgendeine Beziehung zu einer metarechtlichen, natürlichen oder göttlichen Norm, das heißt aber zu einer dem positiven Recht transzendenten Welt macht, daß ein bestimmtes menschliches Verhalten als Unrecht oder Delikt zu gelten habe ; sondern ausschließlich und allein, daß es von der positiven Rechtsordnung zur Bedingung eines Zwangsaktes, das heißt einer Sanktion gemacht ist. » [26] *Kelsen* beruft sich hierbei auf *Thomas von Aquin* I-II 96, 5, wo *Thomas* von einer Unterwerfung unter das Gesetz spricht, die nur der Sanktion zu entsprechen scheint : « In anderer Weise jedoch wird jemand als dem Gesetz unterworfen bezeichnet wie der Gezwungene unter den Zwingenden. In dieser Weise sind tugendhafte und gerechte Menschen dem Gesetz nicht unterworfen, sondern nur die schlechten. Erzwungen- und Überwältigtsein ist nämlich dem Willen entgegengesetzt. Der Wille der guten Menschen aber stimmt mit dem Gesetz überein, während der Wille der schlechten von ihm abweicht. Unter diesem Betracht also stehen die Guten nicht unter dem Gesetz, sondern einzig die Schlechten. » [27] Der zitierte Text aus *Thomas von Aquin* scheint nahezulegen, daß die Sanktion nichts mit der inneren Qualität der Handlung zu tun hat, denn sonst stände sie auch mit der guten Handlung in Beziehung, sondern nur rein äußerlich die Nicht-Übereinstimmung der Handlung mit dem Gesetz betrifft. Ist man nun weiterhin der Auffassung wie *Kelsen*, daß das Recht einzig in einer Zwangsordnung besteht, dann kommt man zur Ansicht, daß eine Handlung oder Unterlassung nur darum Unrecht ist, weil sie mit einem Zwangsakt als ihrer Folge verknüpft ist [28].

Kelsen's Gedankengang ist logisch, solange man nur innerhalb der äußerlich erfahrbaren Normenwelt verbleibt. Unser inneres Bewußtsein vom Recht sagt uns aber, daß das Recht « endgültig » nur vorstellbar ist, wenn es mit der Gerechtigkeit zusammenfällt. Im Raum des Absoluten können wir uns nicht ausdenken, daß die Gerechtigkeit nicht siegen sollte. Und wer ein höchstes Wesen als Urheber der Dinge annimmt,

[26] Reine Rechtslehre, 117.

[27] Bei KELSEN zitiert a. a. O., 117, Anmerkung.

[28] Erklärung des Thomastextes weiter unten. Vgl. auch meinen Kommentar in : Deutsche Thomasansgabe, Bd. 13.

wird diese Seunsucht nach dem ewigen Ausgleich fundiert finden, da er weiß, daß in der Ewigkeit Wirksamkeit und Wert in einem und demselben Sein zusammenfallen. Damit aber hört zugleich die Vorstellung einer « reinen » Norm auf. Die Norm ist im Sein verankert. Die Wirksamkeit des Rechts wird darum in letzter Analyse nicht zu trennen sein von einem befehlenden Wesen. Das besagt : *die Norm ist, in ihrer sowohl werthaften wie wirksamen Eigenschaft zu Ende gedacht, nur vorstellbar, wenn man sie als Befehl eines physisch machtvollen Wesens begreift, das zugleich Gerechtigkeit ist.* In jedem anderen Wesen aber sind Zwangsgewalt und Wert trennbar. Daher rührt das Dilemma für den Metaphysiker : soll eine bestehende positive Norm als Norm anerkannt werden, weil sie Zwangsordnung ist oder weil sie dem Wert der Gerechtigkeit entspricht ?

Wer die Frage nur im Sinne der Gerechtigkeit löst, wird gewöhnlich als Idealist angesehen. Hierzu gehören die Wertphilosophen und auch jene Naturrechtsdenker, die das Recht nur vom Inhalt her beurteilen, die also von der Gleichung ausgehen : Recht = sozialer Wert. Diese Autoren machen vollen Ernst mit dem Wort : « Lex injusta non est lex », oder : « Jus est justum ». Diese Prinzipien sind ohne Zweifel wahr. Eine Handlung ist in sich recht oder in sich unrecht. Anderseits würde aber diese Sicht nicht ausreichen, die lex injusta als eine non-lex zu bezeichnen, wenn man nicht zugleich an die Wirksamkeit und somit an die Sanktionsgewalt im endgültigen Stadium denken würde, wo also der « ewige Richter » mit seiner Zwangsgewalt die Ordnung urgiert. Auf jeden Fall hat *Thomas von Aquin*, auf den man sich in der Wertorientierung des Rechts gerne beruft, die Dinge von der ewigen Wirksamkeit her gesehen. Darum beginnt er seine Rechtslehre mit dem « Ewigen Gesetz ». Von dort her kann Recht nur mit Wirksamkeit verbunden sein. Eine werthafte Anregung (« Norm ») im menschlichen Bereich wird darum von ihm nur rechtlich genannt, wenn sie die « virtus coactiva » besitzt.

Die Wirksamkeit gehört nach dem Gesagten zum Wesen des Rechts. Das Recht ist darum wesentlich Zwangsordnung. Das heißt aber auch, daß es nicht nur Zwang, sondern auch Ordnung ist. In dem Begriff der Ordnung ist der Wert ausgedrückt. Wirksamkeit oder Zwang und Wert sind die Wesensprinzipien des Rechts, so wie in der aristotelischen Philosophie Materie und Form die Wesensprinzipien einer materiellen Substanz sind. Man darf also weder die Wirksamkeit vom Wert, noch den Wert von der Wirksamkeit trennen. Wenn aber das Recht seine ganze Wirksamkeit im Hinblick auf einen Wert hat, dann ist der dem Recht Unterworfene stets in der Lage, das Recht nicht etwa nur aus dem Motiv der

Furcht zu erfüllen, somit nicht nur als « Überwältigter » zu handeln, sondern vielmehr um des Wertes selbst willen, der im Recht ausgesprochen ist. Es wäre also in diesem Sinne eine Rechtsordnung denkbar, in der der Zwang und die Strafandrohung niemals zu Tage treten würden. Und dennoch gilt auch hier die Definition des Rechts, welche ebenso wesentlich die Wirksamkeit wie den Wert miteinschließt. Das Kind ist den Eltern in Liebe unterworfen. Es mag dabei die Liebe noch so sehr entwickeln und niemals an die Strafgewalt der Eltern denken, es wird doch immer bei aller Liebe die Ehrfurcht nicht verlieren. Selbstverständlich sollen die Gesetzesunterworfenen aus sittlicher Vollkommenheit um des Guten und somit der Ordnung willen das vom Recht Befohlene tun. Darum aber braucht man noch nicht die Wirkkraft des Rechts einzuschränken, nämlich Norm zu sein, die über den Individuen steht und sich den Individuen unter Umständen aufzudrängen imstande ist.

In dem von *Kelsen* zitierten Artikel des hl. *Thomas von Aquin* ist von einem doppelten Gesichtspunkt des Gesetzes die Rede : 1. insofern es « Regel » der menschlichen Handlungen ist, 2. insofern es Zwangsgewalt hat. Den Begriff der Regel verbindet aber *Thomas* mit dem Begriff der « potestas », « denn alle jene, welche einer Gewalt unterworfen sind, sind auch dem Gesetz unterworfen, welches die Gewalt erläßt » [29]. Wenn in der Folge *Thomas* von der Zwangsgewalt spricht, dann meint er dieselbe potestas, nur daß sie in diesem Falle sich an Menschen wendet, die nicht mehr den Willen, das Gesetz zu befolgen, haben, sondern vielmehr « schlechte Menschen », d. h. Menschen sind, die gegen das Gesetz zu handeln gewillt sind. Aus der Schwierigkeit kommt man leicht heraus, wenn man folgende zwei Punkte beachtet : 1. die Wirksamkeit des Rechts besagt nicht notwendigerweise Sanktion, sondern Sanktions*potenz*, die nur bedingt in Aktion zu treten braucht, 2. diese Sanktionspotenz braucht nicht notwendigerweise als Gegenstück im Motiv der Rechtsverwirklichung die Furcht vor Strafe zu haben. Nicht die Strafandrohung ist also das Wesentliche des Rechts, sondern vielmehr die Macht, eine Strafe androhen zu *können*. *Thomas* spricht an der genannten Stelle vom schlechten Menschen, der von vornherein nicht den Willen besitzt, den Wert des Rechts zu verwirklichen. Unter diesem Betracht erscheint natürlich das Recht einzig als Strafandrohungsnorm. Dieser Gedanke ist auch bei der Auslegung der Kirchenväter, so vor allem des hl. *Augustinus*, zu berücksichtigen, denen man die Ansicht unterschoben hat, dem Recht und

[29] I-II 96,5.

dem Staat sei ein Platz einzig in der sündigen Menschheit zuzugestehen, weil das Recht ein System von Strafandrohungen sei. Man muß sich dabei im klaren sein, daß die Kirchenväter nicht eine abstrakte Rechtsphilosophie schreiben wollten, sondern vielmehr zu ihren dekadenten Zeitgenossen sprachen [30]. Der Ethiker sieht im Zusammenleben der Menschen stets mehr den lebendigen, von Liebe getragenen Austausch als den von oben diktierten Gehorsam. Anderseits kann man aber auch den Gehorsam als einen echten Wert auffassen, der nicht notwendigerweise einer dem Menschen wegen böser, wertwidriger Strebungen auferlegten Maßnahme gleichzukommen braucht.

Der Begriff der *Rechtssicherheit* macht den Anschein, als ob auch er zur Frage der Wirksamkeit des Rechts gehörte. Jedoch steht er mit dem Inhalt des Rechts in Zusammenhang. Denn es geht hier darum, das einzelne Individuum gegen eventuelle Übergriffe der Staatsgewalt abzusichern, also im Grunde um die Frage, ob die absolute Gerechtigkeit überhaupt irgendeine Aussicht hat, als handfeste Norm der rechtlichen Ordnung zu gelten. Das Problem heißt also : materiale Gerechtigkeit oder Rechtssicherheit ?

Der Zweck im Recht

Die Wirksamkeit des Rechts kann, wie wir gesehen haben, nicht aus dem Wertgehalt des Rechts, sondern nur aus einer hinter dem Wert stehenden physischen Gewalt stammen. Es ist also immer irgendwie ein Wille mitbezeichnet. Damit ist aber zugleich auch ein Zweck mitausgesprochen. Dieser Zweck braucht noch nicht als von einem Gesetzgeber gewollt aufgefaßt zu werden. Es genügt, an eine innere Sinnfülle des Rechts zu denken, die von irgendeinem über dem Einzelnen stehenden Willen erstrebt wird. So hat auch das Gewohnheitsrecht einen Sinn, der aus dem Gemeinschaftswillen kommt. Das erhellt aus dem Bewußtsein derer, die sich dem Recht beugen. *R. Stammler* hat darum richtig bemerkt : « Wenn jemand einen rechtlichen Anspruch erhebt, so nimmt er nicht etwas Äußeres bloß wahr, sondern er will etwas. Wer einen Rechtssatz erläßt, der behauptet nicht eine Tatsache körperlichen Geschehens, er verfolgt Zwecke. Und falls wir den Inhalt einer Rechtsordnung vor uns haben, so sehen wir nicht körperliche Dinge, sondern den

[30] Vgl. Franz Faller, Die rechtsphilosophische Begründung der gesellschaftlichen und staatlichen Autorität bei Thomas von Aquin, Eine problemgeschichtliche Untersuchung, Sammlung Politeia Bd. V, Heidelberg 1954.

Inhalt von menschlichem *Wollen.* »[31] *R. Stammler* definiert darum das Recht auch als « eine methodische Art, Willensinhalte zu ordnen »[32].

Daß im Recht ein Zweck liegt, erkennt jeder, der es nicht einfach als Idee oder als Wert, sondern als *aufgebürdeten* Wert erfaßt. Das Recht ist nicht das Ende eines Entwicklungsprozesses, sondern der Anfang eines vom Menschen einzuleitenden Werdens und Geschehens im sozialen Bereich. Denkt man den Zweck aus dem Recht weg, dann ist es nicht mehr als ein mit Zwang durchführbares Soll zu verstehen, sondern höchstens als ein Wertsystem, für das sich der einzelne Mensch als verpflichtet ansehen mag, das aber nicht ein befehlendes Soll bedeuten würde. Da der Zwang immer von einer übergeordneten Instanz ausgeht, kann er nur im Sinne einer intentionalen, d. h. zielstrebigen Auflage verstanden werden. Das gilt auch vom Zwang des Brauches, der seinen Druck nur auszuüben imstande ist, sofern er der Intention der Gesellschaftsglieder entsprungen ist.

Schwierig wird nur die Frage, ob es einen jedem bestehenden Recht *vorgeordneten* Zweck gibt, auf Grund dessen bestehendes Recht wohl etwas Rechtliches, aber nicht notwendigerweise Recht (= justum), sondern unter Umständen, nämlich im Falle der Nicht-Übereinstimmung mit dem vorgeordneten Zweck, Unrecht wäre. Das ist dann die Frage nach dem richtigen Recht.

DRITTER ARTIKEL

Die metaphysische Definition als echte Definition des Rechts

Der Begriff des Metaphysischen

« Metaphysisch » ist dasjenige, das hinter der Erfahrung liegt. Der Moderne denkt dabei zu allererst an die Vorstellung eines sogenannten überweltlichen, durch die Erfahrung nicht mehr erfaßbaren Wesens, d. h. Gottes. In der aristotelisch-thomistischen Philosophie ist jedoch das Metaphysische zunächst das allgemeine Wesen der Dinge, das zwar durch die Erfahrung erschlossen, nicht aber selbst erfahrbar ist. In allen vom Nominalismus geprägten Philosophien jedoch scheidet das Universale

[31] Art. « Recht » in : Handwörterbuch der Rechtswissenschaft, Bd. IV, 642.
[32] A. a. O., 643.

und damit auch das Wesen der Dinge aus dem Bereich der rational erkennbaren Realität aus, sodaß das Metaphysische nur noch der Bereich des Jenseitigen ist. Stellen wir uns aber auf den Standpunkt, daß der Mensch ein geistiges Erkenntnisvermögen hat, dann begreifen wir, daß er mehr erkennen kann, als nur die Erfahrung, sei es die äußere oder die innere, aufzuweisen imstande ist. Zwar beginnt jede geistige Erkenntnis bei der Erfahrung, sie endet aber nicht mit ihr, sondern vielmehr in der Erfassung des Wesens. Dieses Wesen ist nicht minder eine Realität als dasjenige, was durch die Erfahrung erfaßt wird. Zu diesen hinter der Erfahrung liegenden Wesenheiten gehört z. B. auch das Wesen des Menschen oder, wie man gewöhnlich sagt, die Natur des Menschen.

Das Wesen eines Dinges wird also *verstanden*, nicht erfahren, wenngleich wir unserer Erfahrungen, aus denen wir das Wesen verstehen, stets bewußt bleiben müssen.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß das Metaphysische zunächst in den Dingen selbst ist. Erst von da aus dringt man dann, wenn die Dinge nicht aus sich selbst verstehbare Wesen sind, zu einer über ihnen stehenden Ursache vor, durch welche die nicht in sich ruhenden Wesen erklärbar werden. Das ist kurz der Gedankengang, der vom begrenzten zum unbegrenzten, vom geschöpflichen zum göttlichen Wesen führt. Wir können uns hier natürlich nicht näher mit den Gottesbeweisen befassen. Es ging nur darum, zu zeigen, daß das Metaphysische im Sinn des Jenseitigen nur rational sein kann, wenn man es vom Wesen der Dinge aus sucht. Sonst müßte man die Erkenntnis eines göttlichen Wesens dem Bereich des Irrationalen, etwa des Glaubens überweisen. Es würde uns dann für die Erfassung des Rechtlichen stets nur die konkrete Erfahrung zur Verfügung stehen, und zwar, da Recht Norm eines zwischenmenschlichen Verhaltens ist, einzig die äußere Erfahrung. Wer also Wesenserkenntnis leugnet, dem stehen nur die drei ersten Realdefinitionen des Rechts zur Verfügung, die alle auf der äußeren Erfahrung aufbauen. Wenn er dennoch die innere Erfahrung, etwa die des Gewissens, in Rechnung ziehen möchte, dann würde er sich, wenn er logisch denken will, klar bleiben müssen, daß diese bereits nicht mehr zum Recht gehört. Er mag dann von den sittlichen Normen sprechen, gemäß welchen die Menschen, die Rechtsnormen gestalten sollen, vorgehen müssen, wenn sie gewissenhaft handeln wollen. Doch wäre das bereits « reine Moral », nicht mehr « reines Recht ». Wer die metaphysische Ordnung, wie sie soeben kurz skizziert worden ist, aus dem wissenschaftlichen Denken ausscheidet, dem bleibt logischerweise nichts anderes übrig, als

die Reine Rechtslehre *Kelsen*'s zu übernehmen. Wird es ihm aber bei dieser Logik zu « kalt », dann mag er die Normenordnung verlassen, indem er Norm und konkret erfahrbare Natur des Menschen in eins setzt und in der Folge die Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie überhaupt im Sinne einer reinen Soziologie betreibt.

Das Gewissen als soziale Norm

Unter der Voraussetzung, daß es 1. ein Gewissen, d. h. ein sittliches natürlich wertendes Urteilsvermögen gibt, daß 2. dieses Gewissen zunächst ein Werturteilsvermögen der im Menschen als solchem (= in der Natur des Menschen) gelegenen Zwecke bedeutet und erst in der Folge für die individuellen sittlichen Entscheidungen normgebend ist, daß 3. dieses Gewissen in gleicher universaler Weise, wie es sittliche Normen des Menschen als solchen ausspricht, auch das zwischenmenschliche Verhalten diktiert, – nur unter dieser dreifachen Voraussetzung kann man das Gewissen logisch ins Rechtsdenken einbauen.

Natürlich müßten die einzelnen Punkte bewiesen werden. Und zwar muß für jede gemachte Aussage die entsprechende Erfahrungsgrundlage aufgewiesen werden, von der aus der Schluß auf die Wesenserkenntnis möglich ist. Denn in allen drei Punkten handelt es sich um echte Wesenserkenntnisse. Bezüglich der ersten Voraussetzung können wir wohl auf die allgemeine Ethik verweisen. Dagegen seien zu der zweiten und dritten Voraussetzung einige, unseren Kontext berührende, Bemerkungen gemacht.

Daß das Gewissen zunächst ein Urteilsvermögen der im Menschen als solchem gelegenen Zwecke bedeutet, wird aus der Erfahrung deutlich, daß trotz der Verschiedenheit der einzelnen individuellen Gewissen gleiche Wertreaktionen aufweisbar sind. Es mag vielleicht der eine oder andere glauben, der Krieg um des Krieges willen sei ein hohes Gut. Es mögen auch ganze Volksstämme dieser Überzeugung sein. Anderseits beurteilen wir diese Menschen doch entweder als anormal oder noch nicht auf der Höhe sittlichen Denkens stehend. Wir sind der Überzeugung, daß sie eines Tages sich zu friedfertigen und friedliebenden Menschen entwickeln müßten, wenn sie den echten Weg der Entwicklung gehen. Man mag darauf erwidern, diese Ansicht sei nun einmal unsere, durch die Geschichte gewordene, durch bestimmte Erfahrungen geprägte, sie müsse aber durchaus nicht ein Wesensangebinde des menschlichen Gewissens als solchem sein. Es ist aber keine Frage, daß unser Gewissen

durch die Erfahrung gebildet ist. Die Frage geht nicht darum, auf welchem Wege wir zu diesen Werturteilen gekommen sind, sondern vielmehr darum, ob wir mit unserer geschichtlichen Erfahrung etwas in uns ausgebildet haben, was der Naturanlage nach in diese Richtung wies. Wir möchten diese Frage unbedingt im bejahenden Sinne beantworten. Wenn es wirklich so wäre, daß es überhaupt kein natürliches Gewissen in uns gäbe, dann erübrigt sich von vornherein jede Bemühung um ein geordnetes Kulturleben. Dann brauchen wir auch keine Erziehung. Wenn wir die gleiche Gewissensanlage im Menschen, d. h. also das Gewissen, das auf die Belange der menschlichen Natur als solcher gerichtet ist, leugnen, wird unser menschliches Dasein absurd.

Erst recht unsinnig wird das Zusammenleben der Menschen, denn wenn schon die die sittliche Natur des Menschen im allgemeinen betreffenden Prinzipien grundsätzlich nicht aus der gleichen, vielleicht da und dort verschütteten und äußerlich kaum mehr hörbaren Quelle stammen, die wir Gewissen nennen, dann kann man noch weniger erwarten, daß die Normen des menschlichen Gemeinschaftslebens irgendeinen gemeinsamen natürlichen Boden haben. Absichtlich die Unwahrheit sagen, um den anderen zu täuschen, verstößt doch offenbar gegen den Sinn der sozialen menschlichen Natur. Die Forderung der Wahrhaftigkeit « müßte » jedem aufgehen, wenn in seinem Werturteil die Natur zum Durchbruch käme. Die Tatsache, daß wir das sittliche Einsehen, absichtlich unwahre Aussage sei Sünde, von jedem erwarten, weist darauf hin, daß wir nicht nur sittliche, sondern auch sozial sittliche natürliche Werturteile in uns voraussetzen. Dieser Annahme steht nicht im Wege, daß da und dort die naturhafte Urteilskraft getrübt ist. Denn eben das Faktum, daß wir von einer Trübung sprechen, zeigt, wie sehr wir erwarten, daß der Mensch sich zum Mitmenschen wahrheitsgetreu verhalte.

Wären die Menschen nicht von Natur aus veranlagt, gleiche soziale Normen auszusprechen, dann hätte man sich in den Jahren vor 1948 nicht den Kopf zu zerbrechen brauchen, als man die Charta der Menschenrechte aufstellte. Ohne naturhafte soziale Normen ist es ebenso sinnlos, über die Abrüstung zu disputieren, denn vielleicht wäre irgendein Volksstamm aus « seiner » Natur heraus gar nicht gewillt, weiter zu existieren, sondern vielmehr zu sterben, indem er zugleich andere in den Tod zieht.

Die gesellschaftliche Reaktion gegen Parasiten, welche das Zusammenleben der Menschen nur für ihre eigenen Zwecke ausnützen, ist einmütig. Also auch hier liegt offenbar ein gemeinsames Ordnungsdenken vor.

Im Anblick eines offenbaren Ungleichgewichtes innerhalb der Gesellschaft, etwa der Verelendung eines Teiles des Gesellschaftsganzen, äußert sich das Wertempfinden eines jeden durch die entsprechende Empörung gegen jene, welche dieses Elend hätten verhindern können und müssen. Und in diesen selbst erwacht infolge des Lärmes der Verelendeten das Gewissen, ungerecht gehandelt zu haben. Selbst dort, wo es sich nicht um menschliches Verschulden, sondern um eine Naturkatastrophe handelt, welche das Massenelend hervorgebracht hat, reagiert das menschliche Gewissen in Form der solidaren Hilfeverpflichtung gegenüber den Geschädigten, und zwar über alle nationalen Grenzen hinweg.

Eine aufmerksame Analyse des sittlichen Bewußtseins des Menschen kann um die Feststellung nicht herum kommen, daß es im Menschen a priori geltende Ordnungsvorstellungen gibt, die nicht nur dem einzelnen Individuum und seiner sittlichen Vollendung, sondern auch der Gesamtheit der Gesellschaftsglieder gelten. Es handelt sich also um echte soziale Normen, d. h. um solche Normen, die sich zunächst an das Ganze richten und erst vom Ganzen her an den Einzelnen.

Existenz Gottes als Voraussetzung für die rechtslogische Begründung der vierten Realdefinition des Rechts

An sich müßte die Erfahrung, die wir vom menschlichen Gewissen haben, ausreichen, um die Voraussetzungen einer realistischen Rechtsdefinition zu erfüllen : wirksame soziale Norm. Anderseits aber liegt die Erfahrung, durch die hindurch das Gewissen in Erscheinung tritt, doch so tief, daß sie nicht auf die gleiche Ebene gestellt werden kann mit der in der Gesellschaft in Form von Gebräuchen wirksamen sozialen Norm. Für die Rechtsordnung benötigen wir eine nach außen, und zwar im gesellschaftlichen Zusammensein sich manifestierende Erfahrung. Wenngleich das menschliche Gewissen sich immer in irgendeiner Weise in der Gesellschaft offenbart, so ist es doch nicht jenes Gewissen, das wir nur mit viel Spürsinn im Untergrund der alltäglichen Erfahrungen als der menschlichen Natur entsprechendes Gewissen entdecken. Um wirksam zu werden, bedarf dieses Gewissen der Entwicklung, d. h. der Entfaltung im einzelnen und in der Folge auch in der Gesellschaft. Erst dann können wir im Vollsinn von einer realgültigen, d. h. wirksamen sozialen Norm sprechen. Wir kämen also zuletzt auf die dritte Realdefinition zurück, mit dem einen Unterschied, daß wir nicht jedwede faktische, sondern

nur die in Einklang mit der Natur des Menschen stehende Gewissensäußerung zum Ausgangspunkt rechtlichen Denkens machen würden.

Nun ist allerdings zuzugeben, daß gewisse grundlegende Normen des natürlichen Gewissens durch sich selbst wirksam sind. So hat der Niedergang der öffentlichen Sittlichkeit stets auch den Zusammenbruch des gesellschaftlichen und staatlichen Lebens gebracht. Aber das sind Sanktionen, die erst nach ihrem Eintreten ins Bewußtsein der Gesamtheit gelangen. Man muß also, wenn man das Recht im Sinne der vierten Realdefinition als echtes Recht und nicht etwa als metajuristische Norm auffassen will, in den metaphysischen Bereich aufsteigen, wo die Sanktionsgewalt dieses Rechts existiert. Es bleibt damit nur noch das Ewige, in welchem es sowohl einen Schöpfer, den ewigen Gesetzgeber, wie auch ein durch keine Zeit begrenztes Dasein des menschlichen Geistes gibt. Man denke hierbei nicht etwa an die christliche Vorstellung eines endgültigen Gerichtes im Sinne der Wiederkunft des Gottessohnes, wie sie in den Evangelien beschrieben worden ist. Es genügt der Gedanke, daß die in der Natur liegende Ordnung irgendwie von Ewigkeit her sanktioniert ist. Nur so ist die vierte Realdefinition im wahren Sinne eine neue Rechtsdefinition. Allerdings muß man sich dabei auch immer bewußt bleiben, daß die dieses Recht kennzeichnende Wirksamkeit metaphysisch ist. Nur von der Metaphysik her gilt uneingeschränkt : « Lex injusta non est lex ».

Der Gesellschaftswert der metaphysischen Rechtsauffassung

Man kann mit Recht die Frage stellen, ob es überhaupt zweckvoll ist, über das Recht im Sinne der vierten Definition zu diskutieren, da in dieser Sicht jede Übertretung zu guter Letzt vor einem anderen Tribunal als dem unserer menschlichen Gesellschaft gerichtet wird. Dennoch wird man diese metaphysische Spekulation nicht als unwertig erachten dürfen, und zwar aus folgenden Gründen :

1. Das menschliche Gewissen mit seinen sozialen Normen ist immerhin eine Wirklichkeit. Seine Bindung an ein überweltliches Wesen ist es darum nicht weniger. Wenn in Gerichtsentscheidungen auch nur jene Normen dieses Gewissens, die ins Rechtsbewußtsein der ganzen Gesellschaft eingegangen, also im Sinne der dritten Definition wirksam geworden sind, in Betracht gezogen werden, dann handelt es sich immerhin um echte Normen, im Gegensatz zum rein soziologischen Befund, den man erst zur Norm erklären müßte. Die verschiedenen Gerichtsentschei-

dungen, die auf absolute sittliche Normen Bezug genommen haben und es noch tun, sind somit durchaus rechtlich logisch. Der Einwand, man greife auf irgendeine « Offenbarung » zurück, erledigt sich daher von selbst.

2. Da man erst auf dem Wege über die metaphysische Fundierung die sozialen Gewissensnormen in ihrer rechtlichen Bewandtnis erkennt, erhält die *Rechtspolitik* einen neuen Sinn. Die Rechtsbildung hat nicht einfach dem Schwergewicht des allgemeinen Bewußtseins zu folgen, sondern greift erzieherisch in die Gesellschaftsformung ein. Gewiß wird man bei aller Rechtsbildung, wie noch gesagt werden wird, auf die soziologischen Tatsachen Rücksicht nehmen müssen, dies um so mehr, je mehr der staatlichen Autorität die Einmischung in das persönliche Leben der einzelnen Gesellschaftsglieder versagt werden muß. Dennoch versteht man erst von der Metaphysik her die hohe sittliche Aufgabe des Gesetzgebers, nicht nur Interessenvertreter der Wähler oder Bürger, sondern zugleich und in erster Linie gewissenhafter Verwalter des sittlich orientierten Gemeinwohls zu sein.

Ohne metaphysische Fundierung des natürlichen Gewissens bleibt nur der Weg über ein soziologisch begründetes Rechtsbewußtsein. Dort also, wo es einer diktatorischen Macht gelingt, dieses Rechtsbewußtsein der Gesellschaft mit Zwangsmitteln unwirksam zu machen, würde als einzig wirksames Recht die diktatorische Norm zu gelten haben. Wie soll aber dann nachher bei einem Umschwung rückwirkend ein rechtslogischer Weg zur Bestrafung der « Verbrecher » gefunden werden, wenn überhaupt kein stringentes Recht vom Gewissen her ableitbar ist ? Es ist begreiflich, daß jene Autoren, welche die Metaphysik des Rechts ablehnen, aber doch die positive Gesetzgebung an natürliche Werte binden möchten, mehr Rechtssoziologie treiben als Rechtsphilosophie. Von rechtssoziologischen Überlegungen aus versuchen sie, rein positiv-rechtlich begründete Handlungen, die in « Wirklichkeit » Verbrechen an der Würde des Menschen sind, rückwirkend abzuurteilen. Es kann sich aber dann in Wirklichkeit nicht mehr um eine rechtslogisch begründete Bestrafung handeln, sondern nur um einen Racheakt der siegreichen Gesellschaft.

II. Die Rechtsbegründung

ERSTER ARTIKEL

Praeliminaria zum Thema der Rechtsbegründung

Was versteht man unter Rechtsbegründung?

Rechtsbegründung heißt Rückführung der konkreten Rechtsnorm auf die höchste und letzte rechtliche Norm. Die Rechtsbegründung hat zunächst nichts mit der Frage nach dem richtigen Recht zu tun. Allerdings mündet sie in dieses Problem ein, wie wir sogleich sehen werden.

Es kommt bei der Rechtsbegründung ganz darauf an, von welcher Rechtsdefinition man ausgeht. Wenn wir eine idealistische Rechtsdefinition zugrunde legen, d. h. nur dasjenige Recht nennen, was man als « wahres » oder « richtiges » Recht zu bezeichnen pflegt, wenn wir also Recht von vornherein von der « Idee » des Rechts oder der « Gerechtigkeit » abhängig machen, etwa entsprechend der gehaltvollen Definition: « Recht ist eine *sinn*volle Ordnung menschlichen Zusammenlebens »[33], dann ist Rechtsbegründung nichts anderes als die Frage nach dem richtigen und wahren Recht. Das wäre an sich die einfachere Art und Weise, Rechtsbegründung zu betreiben. Wirksamkeit und Sanktion wären damit ausgeschaltet. Wir könnten das in einer konkreten Gesellschaft geltende unmenschliche Gesetz einfachhin als « Nicht-Recht » und « Unrecht », « Gewalt », « Anmaßung » abtun.

Schwieriger wird die Sache auf dem Boden der realistischen Definition, d. h. in jener Rechtsauffassung, in welcher Recht die Wirksamkeit wesentlich einschließt. Hier muß das Werturteil zunächst « suspendiert » werden. Denn das Leitmotiv ist nun nicht mehr der Wert allein, sondern der *wirksame* Wert. Wenn wir nun dazu noch die ersten drei Rechtsdefinitionen, die alle auf der äußeren Erfahrung aufbauen, zulassen, dann ist die Frage nach der Rechtsbegründung nichts anderes als die Frage nach der objektiv geltenden Grundnorm im Sinne der normativen Rechtsauffassung *Kelsen*'s oder die Frage nach den (biologischen, soziologischen, usurpatorischen usw.) Kausalitäten des Rechts (Rechtsquellen) im Sinne jener Rechtstheorien, die auf die scharfe Trennung von Norm und Sein

[33] Josef Esser, Einführung in die Grundbegriffe des Rechtes und Staates, Wien 1949, 3.

nicht wie *Kelsen* so gesteigerten Wert legen. Beide Auffassungen kommen darin überein, daß die Rechtsbegründung niemals aus der Bahn der äußeren Erfahrung geraten dürfe. Beiden geht es um die Erklärung nur jenes Rechts, das sich gemäß äußerer Erfahrung definieren läßt.

Aus einem gewissen natürlichen Empfinden des Ungenügens drängt es aber den Rechtstheoretiker doch, über die äußere Erfahrung hinaus nach irgendwelchen Maßstäben Umschau zu halten, auf Grund deren das Recht das erreicht, was es menschlichem Urteil nach eigentlich soll : die Gesellschaft ordnen. Nun ist vom positivistischen Standpunkt aus die Gesellschaft stets durch jedwedes Recht « geordnet ». Aber gerade der Begriff der « Ordnung » ruft den Rechtstheoretiker, dem es noch um die Gestaltung des Lebens geht, auf, über die wahre, am echten Menschenbild ausgerichtete Ordnung nachzudenken. So mündet die rechtstheoretische Rechtsbegründung von selbst in einen Bereich ein, den sie ursprünglich nicht gesucht hat, wo nämlich eine andere « Norm » bestimmend wird, als es die Rechtsnorm ist, die bisher Objekt der Rechtsbegründung war. Es treten Begriffe auf, die vom Sein her gestaltet sind : sinnvolle und zweckentsprechende Gesellschaftsordnung, Menschenwürde, Freiheit usw. Von dieser Sicht her stammt die Unterscheidung zwischen Rechtsquellen und Rechtsnormen (vgl. unten).

Wer in der Rechtsbegründung von der vierten Definition ausgeht, darf nicht mit den Idealisten verwechselt werden. Denn auch für ihn gilt, daß Recht *wirksame* soziale Norm ist. Die Frage der Rechtsbegründung lautet nämlich auf dem Boden der vierten Rechtsdefinition : Welches Recht hat von seinem Gesetzgeber her die endgültige, nicht umzustoßende Garantie erhalten? Es wird also auch hier, wie ähnlich in den ersten drei Definitionen, nach dem wirksamen Erzeuger des Gesetzes, d. h. nach der Rechtsquelle, gefragt. Doch ist dabei zu bedenken, daß man auf der Suche nach der *absolut wirksamen* Norm zu einer Norm vorstößt, die mit der absoluten Wirksamkeit zugleich die absolute Werthaftigkeit verbindet. Wir befinden uns somit endgültig vor der gleichen Norm, welche die wertorientierte Rechtsphilosophie (und mit ihr das große Heer der « idealistisch » eingestellten Naturrechtsdenker) entdeckt zu haben glaubt. Man wird aber nicht vergessen dürfen, daß die absolute Norm nicht nur wegen ihrer Werthaftigkeit absolut ist, sondern ebenso wegen ihrer endgültigen, endzeitlichen Wirkkraft. Nur so versteht man die ewige Norm im rechten Sinne, nämlich als wirksame Norm und nicht nur als Richtschnur, welche ihre Gültigkeit einzig und allein aus unserem Wertempfinden schöpft. Vom Standpunkt der vierten Rechts-

definition aus deckt sich also die Frage nach der Rechtsquelle mit der nach der Rechtsnorm im endgültigen Sinne. Der Rechtspositivismus, von dem noch eigens die Rede sein soll, trennt in vollständiger gegenseitiger Unabhängigkeit Rechtsquelle und Rechtsnorm. Die metaphysisch-realistische Rechtsdefinition identifiziert die beiden Begriffe in letzter Sicht. Dazwischen liegen die verschiedenen Rechtstheorien, die man je nach dem Verhältnis unterscheidet, in welches Rechtsnorm und Rechtsquelle gesetzt werden.

Wer als Objekt der Rechtsbegründung nicht die durch äußere Erfahrung feststellbaren, sondern entsprechend der vierten Rechtsdefinition die absolut wirksamen Rechtsnormen annimmt, hat zwar den Vorteil der Logik für sich, da er, wie wir noch sehen werden, von der ersten überhaupt erkennbaren und damit absolut wirksamen Norm ausgeht und so eine lückenlose Kette bis zum konkreten Recht, das nur ein « richtiges » Recht sein kann, zu entdecken vermag. Anderseits obliegt ihm aber die schwierige Aufgabe, das Dilemma der realen Wirklichkeit zu lösen : Was ist nun Recht, das « richtige » Recht, das nach der absoluten Ordnung gilt, oder das in unserer äußeren Erfahrung geltende, vom Staat sanktionierte Recht ? Obendrein ist dieses Problem noch vielschichtig, es enthält nämlich die Beurteilung der äußerlich erfahrbaren Rechtsquellen (positivrechtlich wirksame Autorität, positives Gesetz, Rechtsgewohnheiten der Gesellschaft) und der Anwendung dieser Rechtsquellen in der Rechtsprechung (die Frage nach den absoluten sittlichen Normen in der Rechtsprechung).

Bevor wir die Rechtsbegründung weiter verfolgen, sei in Form einer Zusammenfassung der begriffliche Unterschied von Rechtsnorm und Rechtsquelle nochmals dargestellt.

Der Unterschied von Rechtsnorm und Rechtsquelle

Um die Begriffe « Rechtsnorm » und « Rechtsquelle » zu verstehen, muß man sich vor Augen halten, daß die Jurisprudenz bei allen Überlegungen, auch den philosophischen, vom bestehenden Recht ausgeht. Die erste Frage, die sich der Jurist stellt, ist darum die, woher das gültige Recht im konkreten Fall zu nehmen ist. Denn der Jurist schafft nicht selbst das Recht (wenngleich er ebenfalls rechtserzeugende Kraft besitzt), sondern er spricht nur Recht. Er hat darum zunächst die Rechtsquellen aufzusuchen. Diese sind die kausalen Faktoren des Rechts. Da Recht immer ein wirksames soziales Soll ist, ist es nur wirklich, insofern

es im Gemeinschaftswillen als dem sich aufdrängenden Befehl enthalten ist. Dieser Gemeinschaftswille kommt auf zwei Weisen zum Ausdruck : 1. durch den mit wirksamer Autorität ausgestatteten Machtinhaber und 2. durch die soziale Gewohnheit. Beide Rechtsursachen teilen sich wiederum in zwei Gruppen. Die mit Autorität ausgestattete Macht spricht sich aus : a) im Gesetz, b) in der Verordnung der Exekutive. Und die soziale Gewohnheit manifestiert sich : a) in den bereits vorliegenden Rechtssprüchen (common law) und b) in dem dauernden sozialen Verhalten der Gesellschaftsglieder. Sofern man dem Richter rechtserzeugende Kraft zubilligt, wird man ihn als Rechtsquelle der ersten Gruppe zurechnen müssen (1 b). Er hat dann in gewissem Sinne eine ähnliche (!) Funktion wie die Exekutive.

Der Begriff der Rechtsquellen bringt also das zum Ausdruck, was im Recht die Wirksamkeit ausmacht.

Da es bei der Suche nach den Rechtsquellen um die Ermittlung des wirksamen und somit praktikablen Rechts geht, ist man von selbst auf die weiteren Ursachen verwiesen, welche vor den augenblicklichen Gesetzen und Gewohnheiten liegen, d. h. auf die Geschichte des Rechts. So kommt es, daß die Erforschung der Rechtsquellen die Geschichte des Rechts einschließt. *William Seagle* hat diesen Doppelbegriff der Rechtsquellen mit der Unterscheidung zwischen formal und material dargestellt : « Im 'formalen' Sinn des Wortes sind unter Quellen des Rechts die Formen zu verstehen, in denen das geltende Recht eines bestimmten Rechtssystems zum Ausdruck kommt – also z. B. Verfassungen, Gesetze, Gerichtsentscheidungen und die diesen entsprechenden Instrumente wie Verfassungsurkunden, Gesetzbücher, Entscheidungssammlungen. Im 'materiellen' Sinn des Wortes jedoch bedeuten die Quellen des Rechts die historischen Reservoire, aus denen die formalen Quellen entspringen – als da sind die sozialen Ideen und die sozialen Gegebenheiten, auf denen die Schöpfung und Formulierung der Rechtsvorschriften beruht. »[34]

Der Jurist hat nun immer gefühlt, daß mit dem Suchen nach den Rechtsquellen die Frage nach dem Recht nicht restlos beantwortet werden kann. Darum das Problem des « richtigen » Rechts, d. h. der Norm des Rechts. Der Traktat über die Normen des Rechts fällt also für einen Juristen zunächst aus dem univoken Bereich des Rechts hinaus. Dennoch strebt er nach einer Ganzheitsbetrachtung des Rechts im Rahmen des gesamten menschlichen Daseins, wobei es für ihn dann keine Rolle mehr

[34] Weltgeschichte des Rechts, 31.

spielt, ob er sich ins Metajuristische hineinbegibt. Der Begriff der Rechtsnormen ist in dieser Sicht klar von jenem der Rechtsquellen unterschieden. Die Unterscheidung wird sogar nicht nur als eine rein begriffliche, sondern auch reale verstanden.

Kelsen brauchte sich mit dieser Unterscheidung zwischen Rechstquellen und Rechtsnorm nicht auseinanderzusetzen, da er mit seiner « Reinen Rechtslehre » in der normativen Ordnung verblieben ist. Die Kausalordnung war also nicht in Betracht zu ziehen. Sie ist höchstens eine äußere Bindung oder eine äußere Manifestation dafür, daß eine Norm vorhanden ist (vgl. z. B. die Tatsache des allgemeinen Gesetzesgehorsams als Zeichen einer objektiven Norm). Immerhin ist die Wirksamkeit bei *Kelsen* wesentlich in der Rechtsnorm beschlossen.

Der idealistisch eingestellte Rechtstheoretiker sieht dort, wo er Philosoph wird, d. h. nach dem richtigen Recht fragt, das Rechtsproblem überhaupt nur von der Rechtsnorm aus, diese verstanden im Unterschied zur Rechtsquelle, d. h. zur Wirksamkeit. In der Frage nach dem richtigen Recht scheidet für den idealistischen Rechtstheoretiker der Begriff der Rechtsquelle völlig aus und wird nur der Gerechtigkeitswert ins Auge gefaßt.

Jener Philosoph aber, der die Wirksamkeit als ein Wesenselement des Rechts erkennt, muß einerseits zwischen Wirksamkeit und Inhalt des Rechts unterscheiden, anderseits aber die Wirksamkeit doch in Funktion zum Gerechtigkeitsgehalt des Inhaltes sehen. Eine Rechtsquelle anerkennen, die nicht mit der Gerechtigkeit übereinstimmt, erscheint ihm widersinnig. Eine Unrecht schaffende Kraft kann man nicht als Rechtsquelle bezeichnen. Und doch ist Recht nicht gleich Gerechtigkeit. Recht (im Sinne der vierten Realdefinition) ist eine wirksame konkrete Sozialnorm, deren Inhalt mit der Gerechtigkeit übereinstimmt. Der Gesichtspunkt der Übereinstimmung mit der Gerechtigkeit führt aber nur *ein* Wesenselement auf ein Letztes zurück. Der nicht-idealistische Rechtsphilosoph muß demnach auch für die Wirksamkeit eine letzte Verankerung suchen. Ja, es obliegt ihm, beide Wesenselemente hinter den erfahrbaren Kausalursachen zu verbinden. Er kann sich darum nicht dazu herbeilassen, Rechtsquellen und Rechtsnormen voneinander zu trennen. Denn diese Trennung geht von der Auffassung aus, daß die urgierbaren Rechtsnormen dasjenige sind, woraus man das Recht schöpfen kann (darum Rechtsquellen), während die nicht urgierbaren Rechtsnormen (Rechtsnormen im weiteren Sinne) zum metajuristischen Bereich des Lebens oder der Idee gehören. Für den Philosophen, der auf dem

Standpunkt der vierten Rechtsdefinition steht, gibt es nur die begriffliche Unterscheidung zwischen Rechtsquelle und Rechtsnorm, insofern unter Rechtsquelle die Ursache der Wirksamkeit und unter Rechtsnorm die Begründung des Inhaltes des Rechts verstanden wird. Setzt man Wirksamkeit und Wert in einer Wirklichkeit zusammen, dann formuliert sich das Problem der Rechtsbegründung in folgender Frage : Wo oder wer ist die absolut wirksame Ursache von Rechtsbefehlen, die aus ihrem Wesen heraus mit der Gerechtigkeit übereinstimmen ? Oder mit den Begriffen Rechtsquelle und Rechtsnorm ausgedrückt : Welche Rechtsquelle ist zugleich erste Rechtsnorm ?

Philosophisch können wir darum den Traktat der Rechtsbegründung nicht aufteilen in die Frage nach der Rechtsquelle und die nach der Rechtsnorm. In der Bibliographie haben wir allerdings die beiden Begriffe in verschiedenen Kapiteln auseinanderhalten müssen, weil das bibliographische Material es verlangte [35].

Die Prioritätsfrage zwischen Autorität und Grundnorm

Bei *Kelsen* heißt die Grundnorm der rechtlichen Ordnung Verfassung. Diese ist die Grundlage des Gesetzes. Verfassung und Gesetz unterscheiden sich nach ihm dadurch, daß die Verfassung dem Gesetz die Bewandtnis der Rechtsnorm mitteilt, während sie selbst voraussetzungslose Rechtsnorm ist. Wenn die Verfassung wirklich die Grundnorm ist, dann läßt sie sich vom Gesetz rechtsphilosophisch exakt trennen. Denn so ist sie die wesentliche Rechtsnorm, während alle anderen nur teilhabende sind. Alles hängt also davon ab, ob die Verfassung wirklich Grundnorm ist. Wenn sie selbst wiederum eine andere Rechtsnorm voraussetzen würde, dann würde der Unterschied zwischen Verfassung und Gesetz nicht mehr wesentlich ins Gewicht fallen. Doch bleibt die eine Frage noch beunruhigend, ob tatsächlich das ganze Rechtsdenken mit der ersten Rechtsnorm als der Grundnorm beginnen kann oder ob man eine weitere Ursache suchen muß.

Als Ursache der ersten rechtlichen Norm, in der Sprache *Kelsens:* der Grundnorm, könnte man sich einzig die Autorität denken. Wir stehen damit vor dem Problem, wem die Priorität zuzusprechen ist, der Autorität oder der ersten Rechtsnorm. Die Frage hört sich fast wie das kuriose Rätsel an, ob das Ei oder das Huhn zuerst auf der Welt war.

[35] Vgl. A. F. Utz, Grundsatzfragen des öffentlichen Lebens, Bibliographie, Bd. I, Freiburg 1960, 28.

In der Sicht einer rein normativen Rechtsphilosophie ist die Grundnorm wesentlich Anfang der rechtlichen Ordnung, die Autorität aber wird als vom bereits bestehenden Recht belehnt aufgefaßt. Sie wird als Kompetenz, Gesetze zu erlassen, definiert. Darum kann sie in dieser Sicht der Grundnorm als der ersten Rechtsnorm nur nachgeordnet sein.

Anders verhält es sich, wenn wir vom Gedanken ausgehen, daß alles Nachdenken über Recht schließlich bei einem absoluten Recht, bei einer ersten Norm enden muß, die aus ihrem Wesen heraus seinswahre und zugleich absolut wirksame Norm ist. Wir stoßen in dieser Norm auf zwei Elemente, die in sich noch nicht die Bewandtnis der Rechtsnorm haben. Die Seinswahrheit als solche kann nur Maß der ersten Rechtsnorm sein, und die absolute Macht, in welcher die absolute Wirksamkeit allein begründet sein kann, ist aus sich heraus noch nicht Norm, sondern Gewalt. Und doch gehören diese beiden Komponenten der ersten Rechtsnorm zusammen, wenn wir damit ernst machen, daß die Rechtsordnung im absoluten Raum irgendwo ein Ende finden oder einen Anfang haben muß. In welcher Weise aber verbinden sich diese beiden Seinskomponenten zum ersten Soll ? Die Antwort kann nur lauten: in einem intellektuellen Akt, der, gestützt durch die absolute Willensmacht, die absolute Wahrheit wirksam fordert, also in einem Befehlsakt des göttlichen Wesens. Das ist es, was die Scholastik das « Ewige Gesetz » nennt. Wir kommen noch eingehender auf die Analyse des Ewigen Gesetzes zu sprechen.

Für den Augenblick, da es um die Begriffe « Gesetz », « Grundnorm », « Autorität » geht, ist folgendes aus dem Gesagten bedeutend : Wenn man die Rechtsnormen in die metaphysische Welt verfolgt, dann kann man bei der ersten rechtlichen Norm als Grundnorm nicht enden. Wir entdecken hier weiterhin zwei ontologische Prinzipien, ein inhaltliches, die Wahrheit (oder Gerechtigkeit), und ein motorisches, die Allmacht. Die absolute Wahrheit oder Gerechtigkeit ist letzte inhaltliche Bestimmtheit, die letzte Norm, auf die wir in der Rechtsanalyse stoßen. *Diese* Grundnorm ist allerdings noch nichts Rechtliches, sondern Prinzip der ersten rechtlichen Norm wie ebenso die absolute Macht nur Prinzip der ersten Rechtsnorm ist.

Der Metaphysiker wird also immer darauf achten müssen, von welcher « Grundnorm » er spricht, ob von der Grundnorm, welche inhaltliches Prinzip der ersten rechtlichen Norm (d. h. des Ewigen Gesetzes) ist, oder von der Grundnorm der irdischen Rechtssysteme, d. h. vom Ewigen Gesetz.

Aus dem Gesagten wird man auch begreifen, daß die Autorität nicht etwa legitimiert ist von der ersten rechtlichen Norm, in unserem

Zusammenhang vom Ewigen Gesetz, sondern, daß vielmehr die erste rechtliche Norm die Autorität voraussetzt, sonst wäre sie überhaupt nicht entstanden. Läßt man die metaphysische Spekulation der ersten Rechtsnorm gelten, dann wird man im Hinblick auf ihre zwei ontologischen Komponenten die *Autorität* definieren müssen als *wirksame, durch die Seinsvollkommenheit begründete Befehlsgewalt.*

Mit dieser Definition ist der universalste Begriff der Autorität angegeben. Er paßt auf jede Autorität, sowohl die göttliche wie die menschliche. Wenn man die Unterscheidung zwischen diesen beiden ausdrücken will, dann muß man die « Seinsordnung » näher bestimmen, indem man sie das eine Mal durch « das Wesen Gottes », das andere Mal durch « die Naturordnung » ersetzt. Im letzten Fall muß man sich aber klar sein, daß die « Naturordnung » ihre Normkraft vom Ewigen Gesetz und damit in letzter Sicht vom Wesen Gottes ableitet. Man mag hieraus erkennen, daß sich der Begriff der Autorität real überhaupt nicht bestimmen läßt ohne Metaphysik.

Die Definition der Autorität, wie wir sie soeben gegeben haben, vermag die verschiedenen Elemente, die man sonst als Wesen der Autorität angibt, in sich aufzunehmen. Unter Autorität wird oft bezeichnet: 1. die seinsmäßig höhere Vollkommenheit, wozu auch die Macht gehört, 2. die sittlich höhere Vollkommenheit, 3. die intellektuelle Überlegenheit, 4. die Wertüberlegenheit im allgemeinen. Die allgemeine Wertüberlegenheit kommt, näher betrachtet, auf die drei genannten Vollkommenheiten hinaus. Sehr oft wird die Autorität 5. bestimmt als rechtliche Kompetenz, Befehle zu erlassen. Alle Definitionen besagen etwas Richtiges. Die ersten vier sind aber noch unvollkommen, weil sie die wirksame Befehlsgewalt, also dasjenige, worin sich die seinsmäßige, sittliche und intellektuelle Überlegenheit erst zur Autorität ausbildet, übersehen. Die 5. Definition ist vollständig. Nur ist sie nicht die Definition der allerletzten Analyse, weil sie mit dem Begriff der « rechtlichen Kompetenz » eine letzte Instanz der Kompetenz-Mitteilung, also eine bereits konstituierte Rechtsordnung voraussetzt. Sie gilt darum nur in Abhängigkeit vom Ewigen Gesetz.

Die Analyse des Gesetzes führt zur Autorität. Diese aber verlangt, wenn sie sinnvoll sein soll, eine Norm, die nicht schon Recht ist, weil der Prozeß sonst in infinitum weiterginge, sondern Maß des Rechts sein muß. Wir können diese Grundnorm nur finden, wenn wir, wie gezeigt, zum absoluten Sein vordringen. Wollen wir diesen Durchbruch zum absoluten Sein nicht wagen, dann bleibt uns nur der Weg, den *Kelsen* gewählt

hat, nämlich die Analyse mit der apriorischen Forderung einer rechtlichen Grundnorm zu beschließen. Allerdings hätte *Kelsen* sich dann eigentlich die weitere Frage stellen müssen, warum diese oder jene konkrete Verfassung als Grundnorm anzunehmen sei, da doch keine der existierenden Verfassungen aus sich heraus Grundnorm ist. Diese Frage blieb ihm allerdings fern, da der Inhalt der Grundnorm bei ihm aus der Erfahrung, somit zwar aus dem Sein stammt, das aber nach seiner Ansicht nicht mehr Norm sein kann. An dieser Stelle ist unser Bewußtsein jedoch nicht beruhigt. Zwar sind wir uns klar, daß die Normenordnung irgendwo an einem Ersten endet, das die ganze Normenordnung begründet und selbst ebenfalls Norm ist. Dennoch muß die erste Norm aus sich heraus einsichtig sein, d. h. wir können uns nicht damit abfinden, daß wir sie als Grundnorm postulieren. Die erste Norm ist aber nur als solche einsichtig, wenn sie mit dem Sein zusammenfällt. So stoßen wir bei der ersten Norm auf das Sein, ohne jedoch Norm und Sein auch begrifflich zu identifizieren. Aus diesem Grunde hat die Scholastik stets zwischen dem Schöpfer und dem ersten Gesetzgeber zu unterscheiden gewußt. Aus der Tatsache, daß wir doch irgendwie die erste Norm mit dem Sein verbinden, lassen sich alle jene Rechtstheorien erklären, die die Grundnorm nicht einfach apriorisch postulieren können, sondern dafür eine nichtrechtliche Erklärung suchen, die sie ihrerseits in den verschiedensten Fakten zu finden glauben : in der soziologischen Situation der Gesellschaft, im Rechtsbewußtsein, in der Geschichte, sogar in der Macht.

ZWEITER ARTIKEL

Das oberste Recht: Das Ewige Gesetz

Der metaphysische Zugang zur Realdefinition des Gesetzes

Unter Gesetz versteht man 1. die in den Dingen vorfindliche Ordnung der Wirkursachen (die naturwissenschaftlichen Gesetze), 2. die von einer Autorität erlassene absolute Norm sittlichen Handelns (das Sittengesetz), 3. die von einer Autorität an eine Gemeinschaft um des Gemeinwohls willen erlassene Norm zwischenmenschlichen Handelns.

Im dritten Sinne spricht man vom Rechtsgesetz. Die Erzwingbarkeit gehört sowohl zum rein sittlichen wie auch zum rechtlichen Gesetz, sonst wäre es keine von einer Autorität erlassene Norm, wie bereits dargestellt worden ist. Das rechtliche Gesetz, das wesentlich mehrere Perso-

nen gemeinsam erfaßt, fügt zur allgemeinen Erzwingbarkeit nur noch die Eigenart hinzu, daß auch die Gesetzesunterworfenen von der Erzwingbarkeit Gebrauch machen können, wenn der Rechtspartner die Norm nicht einhält.

Wir sprechen hier nur vom Gesetz im dritten Sinne, also vom Rechtsgesetz. Wie soll dieses real bestimmt werden ?

Wenn man nur innerhalb der äußerlich erfahrbaren Welt verbleibt, dann wird man nicht weiterkommen als bis zum staatlichen Gesetz, das von einer staatlichen Autorität erlassen ist zur Erreichung des Gemeinschaftszweckes. Die Analyse des Rechts kann darum, wie schon gesagt, mit der Ermittlung des Gesetzes nicht ruhen. Sie greift zurück auf die Verfassung und sucht dort die Begründung, warum diese als erstes rechtliches Phänomen anzusprechen sei. Je nach der rechtsphilosophischen Einstellung erklärt man die Erstellung dieser ersten Rechtsnorm. In der normativen Rechtsphilosophie nennt man sie Grundnorm und erklärt damit, daß der Abschluß gefunden ist. Alle weiteren Erklärungen sind Hinweise auf Sein und Kausalität, die nicht mehr zur Normenordnung gehören. Wer diese « Reine Rechtslehre » nicht mitmacht, aber im Positivismus verharren will, erklärt die effektiven Seinsursachen der Verfassung zu den Komponenten des Gesetzes. Wer dagegen im Normendenken bleibt und dennoch die Reine Rechtslehre verneint, sucht in den physischen und psychischen Ursachen der ersten Norm echte Rechtsnormen, sei es, daß er von der sittlichen Person, von den kulturellen, historisch gewordenen, soziologisch gegebenen usw. Tatsachen als von vor-positiven Normen spricht, die unmittelbar rechtliche Bewandtnis haben [36].

Alle diese Begründungen der ersten Rechtsquelle verbleiben auf dem Boden der drei ersten Realdefinitionen des Rechts, d. h. innerhalb der äußeren Erfahrung.

Hier trennen wir uns nun grundsätzlich von den drei ersten Realdefinitionen des Rechts, denn ihre Begründung ist mit dem Aufweis der erfahrbaren Normen erschöpft. Wir fragen uns auf dem Boden der vierten Realdefinition, die das natürliche Gewissen zur unmittelbaren Norm erklärt, ob von hier aus der Aufstieg zu einer noch höheren Norm möglich ist.

Eine rein heuristische Methode würde nun dieses natürliche Gewissen analysieren und eine Erklärung für den Absolutheitsanspruch suchen. Dieser induktive Weg wäre in einer ethischen Abhandlung unumgänglich.

[36] Vgl. hierzu das letzte Kapitel meiner « Rechtsphilosophie » (in Vorbereitung)

Es müßte untersucht werden, ob sich überhaupt eine andere befriedigende Erklärung für dieses psychische Phänomen, das zugleich absoluten Normencharakter hat, anbietet als jene, welche in der Naturanlage unserer praktischen Vernunft, die man mit Synderesis bezeichnet, ein Echo des Befehls eines überweltlichen, göttlichen Wesens erkennt. Es wäre dies der Aufstieg aus dem metaphysischen Wesen des menschlichen Gewissens bis zum Ewigen Gesetz.

Wir gehen diesen induktiven Weg hier deshalb nicht, weil wir die ethische Analyse des Gewissens und auch die Existenz Gottes als rational erkennbares Objekt voraussetzen. Die Mühe des Suchens können wir uns also ersparen. Wenn man einmal um den Anfang der Dinge weiß, ist das Urteil über die nachgeordneten Ursachen und Wirkungen sicherer, wie es ergötzlicher ist, den gegangenen Weg vom erreichten Endziel aus zurückzuverfolgen, von wo aus man die vielen großen und kleinen Umwege erkennt. Im übrigen ist nicht einzusehen, warum die Wissenschaft sich scheuen sollte, den Urgrund aller Ordnungen beim Namen zu nennen. Die Zeit, da man in rationalistischer Überheblichkeit in der Rechtsphilosophie nichts von Gott sagen durfte, ja ihn sogar zum Zeichen, daß man in den Argumenten ohne ihn auskommt, ausdrücklich ausschalten mußte, dürften wohl vorbei sein. Allerdings nennt man ihn sehr oft nur am Schluß rechtsphilosophischer Erörterungen, um das Gemüt des Lesers oder Hörers zu rühren, und dann nur im Zitat *Ulpian*'s : « Juris prudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, justi atque injusti scientia. »

Die Definition des Ewigen Gesetzes

Solange man nicht über das Ewige Gesetz nachsinnt, mag man sich die Wirksamkeit der rechtlichen Norm in der Weise vorstellen, daß durch sie ein wirkmächtiges Subjekt autorisiert wird, mit Zwang eine soziale Regel vorzuschreiben. Beim ewigen Gesetzgeber ist an einen Auftrag nicht mehr zu denken. Hier geht es darum, die absolute Wirksamkeit mit der absoluten Gerechtigkeit zu verbinden. Das geschieht, wie gesagt, im ersten Befehl, der mit der Schöpfung gegeben sein muß. Das heißt aber : derjenige, der die Dinge in ihrer Substanz und in ihrer Zielrichtung geschaffen hat, mußte zugleich die Anordnung treffen, daß diese Zielordnung zu beachten ist von jedem, der je in Freiheit mit ihr umzugehen imstande sein könnte. Natürlich erklärt jeder Skeptiker, daß hier die Phantasievorstellung eines Demiurgen lebendig werde. Wie wir aber gesehen haben, gibt es logischerweise nur die Alternative, entweder die

Normen völlig vom Sein zu trennen und damit eine Grundnorm einfachhin vorauszusetzen, ohne je über ihren Inhalt etwas Verbindliches auszusagen, oder eine erste Rechtsnorm als erstes Gesetz im Sinne eines obersten Befehls anzunehmen, der aus zwei Komponenten zusammengesetzt ist: absolute Gerechtigkeit und absolute Macht. Die «Zwischenlösungen», die zwar die Orientierung am Sein nicht aufgeben möchten, aber nur bis zu irgendwelchen äußeren Erfahrungstatsachen als den Normen vordringen (kulturelle, geschichtliche, soziologische usw. Gegebenheiten), gehen unbewußt von der Forderung der Gerechtigkeit aus. Selbst die Zweckbetrachtung der Nützlichkeit einer friedlichen Ordnung sieht in dieser das, was der Mensch in der Tiefe seiner Seele in der Gerechtigkeit sucht. Es ist aber nicht einzusehen, warum dieses absolute Apriori der Gerechtigkeit gerade in den je und je gegebenen Situationen oder in einer einzig durch die konkrete Konstellation bestimmten sozialen Nützlichkeit verwirklicht sein soll. Auch ist nicht begreiflich, warum die sittliche Person mit dem Anspruch der absoluten Gerechtigkeit als erstes rechtliches Subjekt auftritt, da ihr Wesen sich mit dieser nicht deckt. Jene positivistischen Rechtsdoktrinen, die nicht wie *Kelsen* eine inhaltlose Norm annehmen, sondern das reine Faktum der Wirkkraft als rechtsbegründenden Faktor bezeichnen, kommen für unsere Betrachtung von vornherein nicht in Betracht, da sie das Gerechtigkeitsstreben des Menschen aus der Rechtsbegründung ausschließen.

Eine seinsorientierte Rechtsbegründung, die echte Normenlehre im Sinne einer absoluten Gerechtigkeit sein will, muß sich mit der thomistischen Definition der Grundnorm abfinden: *die Anordnung des göttlichen Intellektes, welche die in der Natur niedergelegte Zweckordnung zu beachten vorschreibt.*

Man würde aber den Begriff des Ewigen Gesetzes verfälschen, wollte man darin ein von Gott nach Art des Sinaitischen Gesetzes erlassenes Gebot sehen. Nimmt man einmal Gott als den Schöpfer an, dann wird man sich auch mit dem Gedanken befreunden müssen, daß Gott die Welt irgendwie finalisieren wollte. Selbst wenn die physikalischen Naturgesetze nicht beständen, würde man sich doch nicht vorstellen können, daß Gott die Schöpfung ins Leere hervorgebracht hätte. Wer also einen Schöpfer anerkennt, wird auch den Gubernator annehmen müssen. So erklärt sich der lange Traktat bei *Thomas von Aquin* über die gubernatio im Anschluß an die creatio. Nun ist aber die gubernatio, d. h. die Hinführung aller Dinge zu ihrem Ziel, bei einem vernünftigen Wesen nicht ohne Gedanken, und zwar nicht ohne praktische Vernunft möglich. Das

will also heißen, die Welt ist nicht nur von einem vernünftigen Wesen geschaffen worden, sondern ist auch vernünftig in sich selbst, d. h. sinnvoll geplant und gewollt. Diese vorsätzliche Sinngebung, die Anerkennung verlangt, ist das Ewige Gesetz. Diese Dinge sind an sich im Raum des Menschlichen eine Selbstverständlichkeit. Jeder Handwerker ist aufgebracht, wenn er zusehen muß, wie ein von ihm erstelltes Objekt mutwillig zerstört wird, und das auch dann, wenn er für seine Arbeit entlohnt worden ist. Wer ein Manuskript in die Druckerei gibt und durch nie abreißende Autorenkorrekturen den gesetzten Text immer wieder zerreißt, der erregt den Unwillen des Setzers, wenngleich dieser für alle seine Mühen bezahlt worden ist. Wer etwas schafft, verleiht dem Produkt einen bestimmten Sinn, er investiert in ihm selbst eine Norm, braucht also nicht für eventuelle Passanten eine Warnungstafel aufzustellen. Das Ewige Gesetz wird darum als der Akt der göttlichen Vernunft aufgefaßt, der sinn- und normgebend den Schöpfungsakt begleitet.

Gerade die Tatsache, daß *Thomas von Aquin* im Traktat über das Ewige Gesetz noch nicht von jenem Adressaten spricht, der diesem Gesetz in Freiheit gerecht zu werden hat, macht den Eindruck, als ob er, etwa in anthropomorpher Weise, die Welt als ein beseeltes Wesen auffaßte, an welches ein Befehl Gottes ergangen ist. Doch wäre eine phantasiereichere Mißdeutung des thomistischen Gedankens kaum möglich. In der *augustinischen* Definition ist ein solches Mißverständnis von vornherein ausgeschlossen : « Die göttliche Vernunft oder der göttliche Wille, der die Naturordnung zu bewahren vorschreibt und zu stören verbietet » (Ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans) [37]. Da man in dieser Formulierung die göttliche Vernunft auch im Sinne von « göttlicher Wille » (ratio divina *vel* voluntas Dei) verstehen darf, ergibt sich allerdings das Mißverständnis, als ob das Ewige Gesetz die Wirkkraft göttlichen Willensbeschlusses wäre und so die intellektuelle Seite vernachlässigt würde. Das hätte zur Folge, daß die absolute Gerechtigkeit nicht mehr die erkannte Wesenheit Gottes zum Objekt hätte, sondern schlechthin mit der Liebe Gottes zu identifizieren wäre, ein Gedanke, der für die typisch theologische, d. h. heilsgeschichtliche Betrachtung des Naturrechts eine entscheidende Wendung bedeutete. Doch läßt *Augustinus* keinen Zweifel über die intellektuelle Struktur des Ewigen Gesetzes, wenngleich die voluntaristische Note in der augustinischen Definition nicht abgestritten werden soll.

[37] C. Faust. Man. 22, 27.

Wer die Rationalität der Gotteserkenntnis annimmt, kann in diesen Überlegungen über die in der göttlichen Vernunft bestehende Grundnorm nichts Befremdendes finden. Im übrigen drängt die unverfälschte Bewußtseinsanalyse irgendeine Lösung im metaphysischen Sinne auf. Unser Bewußtsein der Norm verlangt 1. nach einer absoluten Rechtsnorm und 2. nach einer Grundnorm, die eine Übereinstimmung mit dem Sein beweist. Diese beiden Postulate sind widerspruchsfrei nur in der Vorstellung einer ewigen Schöpfervernunft erfüllt.

Das Ewige Gesetz in der augustinisch-thomistischen Tradition ist also nichts anderes als die Grundnorm, die in sich absolute Gerechtigkeit und absolute Wirksamkeit vereint. Nicht die Erschaffung einer bestimmten Finalität selbst macht bereits das Ewige Gesetz aus, denn das wäre reine Kausalität, sondern die diesen Schöpferakt begleitende Anordnung, die den Respekt vor der sinnvollen Ordnung verlangt und den Mißbrauch verbietet. Das Ewige Gesetz ist somit nicht irgendeine bewegende Willenskraft, sondern ein Vernunftsakt, der *Weisungen* erteilt im Sinne der Verpflichtung. *Thomas von Aquin* hat auf diesen Gedanken besonderen Wert gelegt, da er des öftern wiederholt, daß der Befehl ein Akt der « ordnenden Vernunft » und nicht einzig des bewegenden Willens sei.

Die *Wirkkraft* des Ewigen Gesetzes, wovon beim Naturgesetz eingehender gesprochen wird, beruht darin, daß alles, was den inneren Sinn seines Wesens nicht erfüllt, abnorm und unbefriedet ist. Wir erleben das in blutiger Wirklichkeit in der Technik. Die Technik, die außerhalb der Ordnung, in der sie ihrem inneren Wesen nach zu stehen hat, auftritt, erzeugt diabolische Wirkungen. Die sinnvolle Funktion des Körpers besteht in dessen Dienst am Geiste, wobei der Geist seinerseits sein Instrument nicht überbeanspruchen darf. Wo das Gleichgewicht zwischen Körper und Geist nicht bewahrt wird, kommt es zu jenen Krankheitserscheinungen, von welchen die Psychosomatik immer mehr und besser zu berichten weiß.

Natürlich kann der Mensch das Ewige Gesetz nur insoweit erkennen, als es ihm gelingt, die Sinnfülle seiner eigenen Natur und des ganzen Universums zu begreifen. Diese Sinnfülle enthüllt sich aber nur und besteht überhaupt nur, wenn es einerseits Wesensordnungen gibt und anderseits der menschliche Geist diese Wesensordnungen auch zu entdecken vermag. Jede andere Ordnung, die nicht Wesensordnung ist, sondern einzig in Bewegungen und Funktionen bestände, würde nachher wohl nachzuzeichnen sein, könnte vielleicht sogar vorausschaubar werden, wäre aber niemals eine Ordnung, die Respekt verlangt. Das aufschlußreichste

Beispiel für diesen Sachverhalt ist die Zuordnung von Mann und Frau. Ist das Verhältnis von Mann und Frau ein Wesensverhältnis oder wechselt es dauernd in ewigem Flusse ? Nur unter der Voraussetzung, daß es eine Natur der Frau gibt wie ebenso eine Natur des Mannes und ein auf diesen beiden Naturen aufbauendes gegenseitiges Verhalten, ist es möglich, Grundsätzliches über die Ehe als unauflösliche Lebensgemeinschaft *eines* Mannes und *einer* Frau zu sagen. Die Sinnordnung der Schöpfung ist engstens mit dem Universale verknüpft. Nur so läßt sich die unauflösliche Einehe als Institution begreifen. Man kann daher begreifen, daß die Soziologen, welche nur die konkrete Liebesäußerung von Mann und Frau zum Gegenstand ihres Fragens nach Einigung und Distanz in der Ehe machen, mit der institutionellen Bewandtnis der Ehe auf Kriegsfuß stehen.

Die theologische Bedeutung der Lehre vom Ewigen Gesetz

Thomas von Aquin erklärt ausdrücklich, daß das Ewige Gesetz alles enthalte, was irgendwie geschaffen werde und jemals geschehe. Es ist also darin nicht nur die Naturordnung im Sinne der Wesenheiten der Dinge enthalten, sondern auch die dynamische Ordnung, also all das, was geschieht, was wird, was sich ereignet (I-II 91, 3 ad 1). Wie wir noch sehen werden, umfaßt das Naturgesetz nicht die ganze Weite und Tiefe des Ewigen Gesetzes, sondern partizipiert es nur zum Teil, nämlich zu jenem Teil, der in Proportion zu unserer Natur steht, und hier nur sehr unvollkommen, weshalb das menschliche Gesetz ergänzend eintreten muß. Im Ewigen Gesetz sind auch alle jene Zielsetzungen mitenthalten, welche die Theologie als typisch übernatürlich bezeichnet und die die Ordnung der Erlösung betreffen. Dem Christen kann es darum nicht nur darauf ankommen, das Naturrecht zu erkennen. Er hat sich vielmehr auch um die höheren und letzten Ziele zu kümmern, die der Natur durch das übernatürliche Geschehen, d. h. durch die Heilsordnung, gesetzt worden sind. Gerade die evangelische Theologie sieht das Naturrecht von dieser letzten Sinnhaftigkeit aus. Allerdings spielt dabei auch die Auffassung von der Erbsünde, näherhin von den Zerrüttungen, welche diese in unserer sittlichen Natur hervorgerufen hat, eine entscheidende Rolle. Anderseits darf der Hinweis auf die letzte Orientierung der Naturordnung in der Heilsordnung nicht übersehen werden. Dieser Gesichtspunkt ist vor allem in der Auseinandersetzung über die Frage nach der Gerechtigkeit eines Atomkrieges lebendig geworden. Bei aller Bejahung eines gerechten Abwehrkrieges vom Standpunkt der Natur aus, wird sich der Christ fragen

müssen, ob es Gottes Absicht sein konnte, die gerechte Gegenwehr soweit zu gestatten, daß durch die Vernichtung des Erdballes jede weitere Heilsverwirklichung in dieser Welt abgebrochen wird. Es sei hier zu diesem Problem nicht weiter Stellung genommen [38]. Es soll nur darauf hingewiesen werden, daß die *theologische* Lehre vom Ewigen Gesetz einen Anhaltspunkt bietet, mit der evangelischen Auffassung vom Naturrecht ins Gespräch zu kommen. Dem katholischen Theologen, der an der unzerstörten natürlichen Sinngebung der Wesenheiten und ihrer Erkennbarkeit durch die menschliche Vernunft festhält, ist das schwere Problem aufgetragen, zu erklären, wo das Naturgeschehen sich dem Übernatürlichen zu beugen hat. Die Beziehung zwischen Natur und Übernatur, d. h. der Gnade, ist nicht damit erschöpfend ausgedrückt, daß man sagt, die Gnade setze die Natur voraus. Es gilt auch das weitere Prinzip : die Gnade vervollkommnet die Natur, und sogar : sie korrigiert die Natur [39].

DRITTER ARTIKEL

Die natürliche Rechtsnorm: Das Naturgesetz

I. Die Notwendigkeit des Naturgesetzes

Das Ewige Gesetz schwebte in der Luft, würde es uns nicht in irgendeiner Weise offenbar. Damit die Wesensfinalitäten der Dinge überhaupt als Norm für uns auftreten können, muß uns nicht nur das Sein, sondern auch das Soll eingehen. Aus dem Sein als solchem läßt sich, und darin hat *Poincaré* Recht, niemals ein Soll « ableiten ». Setzen wir den Fall, daß wir wirklich die wesentliche Zweckbestimmung der Dinge erkennen, daß wir auch wissen, daß der Schöpfer diese Zwecke in sie hineingelegt hat, dann verständen wir noch nichts von der Normbewandtnis, sondern hätten eine Erkenntnis von Kausalitäten und Nützlichkeiten, allerhöchstens der Absichten Gottes, die uns aber noch gar nicht als verbindlich erschienen. Wir würden uns dann um unserer eigenen Interessen willen den Wesenszwecken der Dinge und auch unserer eigenen Natur fügen, weil wir wüßten, daß wir sonst unglücklich wären. Dieser Sachverhalt käme ungefähr der Überlegung eines Wanderers gleich, der vor einem breiten Bach steht, den zu überspringen seine kurzen Beine nicht

[38] Vgl. A. F. Utz, Sozialethik, Bd. V (in Vorbereitung).

[39] Vgl. A. F. Utz, Wesen und Sinn des christlichen Ethos, Heidelberg 1940, 184-210.

ausreichen. Er würde, wenn er klug ist, ein Brett oder einen Ast suchen, um sich darauf hinüberzuschwingen. Daß also das Ewige Gesetz wirklich Norm für uns werde, dazu braucht es mehr als nur die Erkenntnis der Wesenszwecke der Dinge und der Existenz eines göttlichen Wesens. Die ewige Norm muß demnach irgendwie in uns selbst existieren, und zwar naturhaft. Damit aber sind wir beim Naturgesetz.

II. Das Wesen des Naturgesetzes

Das natürliche Gewissen als « Partizipation des Ewigen Gesetzes »

Erkennt man die Normenbildung, die beim ewigen Gesetzgeber beginnt, an, dann wird man nichts Befremdendes in der Vorstellung finden, daß die menschliche Vernunft nicht nur mit reinem Seinserkennen begabt, sondern auch mit normativer Kraft ausgestattet ist. In der Tat stellen wir fest, daß unsere Vernunft auf Seinsüberlegungen nicht nur in der Form des utilitaristischen Selbsterhaltungstriebes antwortet, sondern auch in spontaner, also natürlicher Reaktion das Vernünftige aus Selbstverantwortung fordert. Hier liegt das Prinzip der Naturrechtsordnung. Es handelt sich also nicht um einen Katalog von verschiedenen Rechtsgrundsätzen, wie etwa « Jedem das Seine geben », « Schuld muß gesühnt werden » usw., sondern zuallererst um die natürliche Forderung, daß die der Natur der Sache entsprechende Finalität auch zu befolgen ist. Wir brauchen uns dann « nur » noch darüber zu streiten, was grundsätzlich und was im je und je gegebenen Fall vernünftig ist. Es wird aber niemand leugnen, daß das vernünftige Handeln für uns eine Verantwortungssache ist. Und es wird auch niemand bestreiten, daß das Vernünftige nicht kontradiktorische Möglichkeiten offen läßt, selbst jener nicht, der in idealistischer Vorstellung dasjenige als vernünftig bezeichnet, was der einzelne gewissermaßen schöpferisch zum Vernünftigen macht. Wenn man die Wesenserkenntnis als natürliche Funktion unserer Vernunft annimmt, hat man nur noch den Aufweis zu erbringen, daß der Mensch in ebenso spontaner und natürlicher Weise, wie er das Sein bejaht, auch die Seinsordnung als Norm ausspricht. Vom ewigen Gesetzgeber herkommend, ist diese Naturveranlagung unserer Vernunft eine Selbstverständlichkeit, denn sonst wäre die kreatürliche Vernunft ein Torso. Man kann sich nicht vorstellen, daß der Schöpfer einen Geist schafft, für den die Seinsordnung natürliches Objekt der spekulativen Erkenntnis wäre, der aber in der praktischen Ordnung nur im Sinne des

Nützlichkeitsstrebens, also nicht als sittliches Wesen urteilen und fordern würde. Wenn schon die Vernunft das Mittel zur Erkenntnis der Seinsordnung sein soll, dann muß sie zugleich auch das Mittel zur Nachformung des ewigen Befehles sein. In diesem Zusammenhang der Metaphysik steht die alte Lehre vom Naturgesetz.

Die praktische Vernunft des Menschen ist somit die erste Norm im erfahrbaren Innenraum unserer Seele. Allerdings muß man bei dieser Erfahrung tief loten, um auf das Wesen des Urgewissens schließen zu können. Immerhin vermögen wir einige Daten aufzuweisen, die uns ihr Wesen näherbringen. Es war von diesen Daten anläßlich der vierten Realdefinition die Rede. Die Tatsache, daß wir über praktische Dinge miteinander diskutieren, um sie abzuklären, zeigt doch, daß wir jedem Menschen Seinserkenntnis zugestehen und von ihm auch erwarten, daß er die Seinsfinalität auch als solche fordert.

Um die praktische Vernunft als objektive, d. h. als allgemein menschlich gültige *Norm* logisch zu verankern, bedarf es über die Erfahrung hinaus des Anschlusses an das Ewige Gesetz. Das will aber besagen, daß man die praktische Vernunft als Teilhabe am Ewigen Gesetze (participatio legis aeternae) auffassen muß [40]. Es ist selbstverständlich, daß wir in der Praxis des Lebens mit der natürlichen Ausrüstung des Gewissens operieren, ohne uns über dessen innere Struktur und metaphysiche Fundierung Rechenschaft geben zu müssen. In der Spontaneität des Lebens erscheint der Gewissensspruch einfachhin als das Absolute in uns. Erst die philosophische Reflexion bemüht sich um die Aufdeckung der metaphysischen Grundlagen.

Prinzipien, d. h. Rechtssätze des natürlichen Gewissens ?

Aus dem Gesagten dürfte hervorgehen, daß das Naturgesetz sich nicht einfach in Form von allgemeinen Vernunft- und Rechtssätzen formulieren läßt. Das oberste Gesetz heißt : Das als vernünftig Erkannte muß erfüllt werden. Und auch dieses Prinzip ist nicht in Form eines Rechtssatzes zu verstehen, sondern im Sinne einer Naturveranlagung unserer praktischen Vernunft, Vernünftiges zu fordern.

Natürliche Rechtssätze, sogenannte Naturrechtsprinzipien, lassen sich ohne Erfahrung nicht gewinnen. Es ist ein besonderes Verdienst von *J. Messner*, die Erfahrung in der Naturrechtslehre wieder mit besonderem Nachdruck zur Geltung gebracht zu haben. Wer den Grundsatz aufstellt,

[40] Thomas von Aquin, S. Theol. I-II 91,2.

der Mensch müsse im gemeinschaftlichen Leben die Leutseligkeit, von *Aristoteles* Euthrapelia genannt, pflegen, und meint, diese Forderung sei von Natur aus eine Selbstverständlichkeit und darum ein naturrechtliches Prinzip, sodaß ein jeder auf die Freundlichkeit des anderen einen gewissen Anspruch erheben könne, der ist bald enttäuscht, wenn er in der Eisenbahn neben jemandem sitzt, dessen Leutseligkeit in der Unterhaltung kein Ende mehr findet. Man macht also die Erfahrung, daß Leutseligkeit auch lästig sein kann, wenn sie das Maß des Erträglichen übersteigt. Um dieses Maß des Erträglichen festzustellen, braucht es eine ausgedehnte Erfahrung, weil sozusagen jeder Mensch verschieden auf leutselige Mitmenschen reagiert. Jedem das Seine zu geben, mag eine Forderung des Leihvertrages sein, anderseits haben aber die Alten schon gewußt, daß man eine entliehene Waffe, die vom Eigentümer mißbraucht würde, nicht zurückgeben darf. Der Arzt weiß, daß jeder Kranke einen Anspruch auf Diskretion erheben kann, und dennoch macht er daraus noch nicht ein absolutes Prinzip, da er in Fällen, in denen das allgemeine Wohl auf dem Spiele steht, sich von der Diskretionspflicht entbunden glaubt. Diese Beispiele zeigen, wie verwickelt die Frage ist, ob es überhaupt möglich ist, natürliche Rechtsprinzipien nach Art von Rechtssätzen zu formulieren.

Werterfahrung und Seinserfahrung

Unter Erfahrung ist allerdings nicht einfach das Erleben des Ausganges, Erfolges oder Mißerfolges, einer Handlung zu verstehen. Das wäre reine Seinserfahrung, wie sie jeder Handwerker machen kann und muß. Wenngleich auch die Seinserfahrung eine Rolle im Werterleben spielt, so macht doch die Aktuierung des natürlichen Wertungsvermögens das Wesen der Erfahrung auf ethischem und in der Folge auch auf rechtlichem Gebiete aus. Die Wertphilosophie hat richtig erkannt, daß es eines Wertfühlens bedarf, um Werte zu erfassen, daß also die Werterkenntnis nicht einfach Seinsbewußtsein sein kann. *M. Scheler* sah in der Werterkenntnis ein unreduzierbares Grundphänomen der fühlenden Anschauung [41]. Der Gedanke ist nicht so leicht von der Hand zu weisen. Denn das Werterkennen ist nicht einfach eine Schlußfolgerung des Seinserkennens. Es ist in ihm ein wirklich Unreduzierbares gegeben. Aber dieses Unreduzierbare der Werterkenntnis ist einzig die naturhafte

[41] Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Halle ^{2}1921, 272; Bern ^{4}1954, 278.

Befehlsfunktion unserer praktischen Vernunft, während der Inhalt selbst aus dem Sein stammt. Es ist also *Scheler*, den übrigens *H. Coing* rechtsphilosophisch auswertet, nicht mehr zu folgen, wenn er annimmt, das Reich der Werte stehe « neben » der Welt des Seins. In der Lehre *Scheler*'s fehlt die real-universale Erkenntnis, aufgrund welcher allein die Verbindung von Sein und Wert denkbar wird. Wenn man Sein nur im Sinne von naturwissenschaftlich Erkennbarem begreift, muß man allerdings zur Trennung von Sein und Wert gelangen.

Der Wertphilosophie gegenüber ist zu betonen, daß das Naturgesetz als Anlage unserer praktischen Vernunft von der Seinserkenntnis nicht getrennt werden kann, sondern auf diese engstens bezogen ist. Nur auf diese Weise ist die gleiche Gewissensveranlagung aller Menschen auf *die Natur der Sache* hin überhaupt vertretbar. Die Erkenntnis, daß das gesellschaftliche Leben ein freundliches und leutseliges Verhalten fordert, ist zwar wesentlich Werterkenntnis und nicht etwa nur die Folge davon, daß man das griesgrämige Verhalten des Mitmenschen an sich erfahren mußte. Anderseits wird die Bedeutung dieser Seinserfahrung nicht zu leugnen sein. Unsere praktische Vernunft ist zwar von Natur aus auf das Wertfordern eingestellt, aber auf ein Wertfordern, das mit dem Sein verbunden ist. Das läßt sich besonders auch an dem schwierigen Thema der Unauflöslichkeit der Ehe deutlich machen. Um das Wertempfinden für die Unauflöslichkeit der Ehe zu gewinnen, bedarf es zunächst des Eindringens in die personalen Werte von Mann und Frau, in der Folge dann in die Unwiderruflichkeit der Schenkung von Person zu Person, woraus sich dann erst das Verständnis für die Unauflöslichkeit der Ehe ergibt. Es braucht also eine hohe sittliche Erziehung des natürlichen Wertempfindens bis zur spontanen Angleichung des praktischen Urteils an die Natur der Sache. Diese Erziehung vollzieht sich aber im Sinne des Seins.

Das in der Erfahrung sich entwickelnde Naturgewissen verlangt von der Freiheit des Menschen das entsprechende Mittun. Das will besagen, daß die naturhafte Anlage der praktischen Vernunft sich nur gradlinig entwickeln kann, wenn der Wille seinerseits naturkonform bleibt. *Aristoteles* sagte daher, daß das konkrete sittliche Urteil ohne « rectitudo appetitus » nicht gesichert sei. Aus diesem Grunde ist die Erziehung des natürlichen Wertempfindens im tiefsten Grunde immer eine Angelegenheit der Selbsterziehung. Dennoch braucht die Seinserfahrung, die stets mit der Werterfahrung zusammengeht, nicht notwendigerweise vom Subjekt selbst erlebt zu sein. Da der Mensch soziales Wesen ist,

hat er zur Erweiterung seiner Werterfahrung die beiden Erziehungsmittel zu berücksichtigen: 1. die Belehrung, 2. die autoritative Intervention durch andere. Dieser Gedanke ist nicht nur für die Pädagogik, sondern auch für die Rechtsbildung von Bedeutung. Man ist sich heute in zivilisierten Ländern darüber einig, daß man die politische Freiheit nur jenen bisher im kolonialstaatlichen Verhältnis gestandenen Völkern zubilligen darf, die bereits die Mündigkeit für die politische Freiheit erworben haben.

Die Notwendigkeit der Empirie in der Aneignung von sittlichen und rechtlichen Prinzipien macht stark den Eindruck, als ob es sich hier, entsprechend der Annahme der transzendentalen Philosophie, um bloß ontische Feststellungen handelte, wann Soll möglich sei, nicht aber um die Erstellung von allgemeinen Werturteilen, d. h. von sittlich-rechtlichen Normen. Anderseits erweist sich durch die ganze Geschichte des Menschengeschlechts, daß man sich über allgemeine Prinzipien leichter einigt als über besondere. Diese Tatsache dürfte ein Zeichen für die Standfestigkeit des aristotelischen Prinzips sein, daß das Sein als solches und entsprechend das Gute als solches der Vernunft leichter aufgeht, daß also für die allgemeinste und dem einzelnen gegenüber noch offene Formulierung von (wie das Sein analogen) Prinzipien die Erfahrungsbasis gar nicht so ausgedehnt zu sein braucht. Nimmt man aber das aristotelisch-thomistische Axiom an, daß das Sein das Ersterkannte ist, dann wird man verstehen, daß der weitere Erkenntnisprozeß in der Wertordnung nicht etwa nur in einer detaillierten Aufnahme von Bedingungen für das Soll besteht, sondern in der inhaltlichen Auffüllung der allgemeinsten Wertforderungen.

III. Die Prinzipien oder Rechtsgrundsätze des Naturgesetzes

Das Naturgesetz ist nach dem Gesagten nicht gleich den formulierten Rechtsprinzipien oder Rechtssätzen. Dennoch tendiert unsere praktische Vernunft, wenigstens in jener Theorie, welche die universale Wesenserkenntnis als die natürliche Erkenntnis unserer Vernunft annimmt, zur Fomulierung von solchen Prinzipien. Darin unterscheidet sich die thomistische Naturrechtslehre von einer Rechtslehre, welche auf der kantischen Transzendentalphilosophie aufbaut. Bei letzterer ist das Gewissen nur insofern normativ, als es bei gegebenen Bedingungen entscheidet, ob ein Soll möglich ist oder nicht. Vom Standpunkt der

universalen Wesenserkenntnis aus aber ergibt sich die Notwendigkeit von allgemeinen Prinzipien. Welches aber sind diese Prinzipien ?

Die Frage muß klar in zwei Teile unterschieden werden : 1. Welches sind die Rechtsprinzipien, welche die praktische Vernunft an sich, d. h. ihrer naturgegebenen und wesentlichen Kapazität nach formulieren *kann* ? 2. Welche Prinzipien formuliert sie tatsächlich da und dort, wo sich die Menschen im Gemeinschaftsleben begegnen ? Unter der Voraussetzung nämlich, daß wir der praktischen Vernunft ein bestimmtes Wesen zuerkennen, werden wir ihr auch ein entsprechendes Objekt zubilligen müssen, denn jedes Vermögen wird von seinem Objekt her determiniert. Damit ist aber noch nicht gesagt, daß in der tatsächlichen Entfaltung die praktische Vernunft ihre Kapazität ausschöpft. Während die erste Frage eine metaphysische ist, d. h. die Analyse des dem Wesen der praktischen Vernunft entsprechenden Objekts, ist die zweite ein soziologisches Problem, insofern nämlich hier untersucht wird, inwieweit spontane, natürliche Werturteile in einer Gesellschaft als allgemeine Prinzipien des Zusammenlebens wirksam sind. Die zweite Frage kann aber ohne die erste sinnvoll nicht gestellt werden. Fällt nämlich die erste Frage weg, dann fehlt uns für die zweite Frage überhaupt der Maßstab, wonach wir Wertforderungen als naturhafte beurteilen können. Die soziologische Erhebung würde uns also nicht mehr darüber aufklären, welche naturhaften Werturteile in einer Gesellschaft wirksam sind, sondern würde uns ganz einfach darüber belehren, daß *irgendwelche* Werturteile das Zusammenleben der Menschen regeln. Erst wenn man die erste Frage beantwortet hat, ergibt sich die Diskrepanz zwischen dem absoluten Können unserer wertfordernden praktischen Vernunft und der faktischen Aktuierung dieser Potenz, d. h. die Möglichkeit, über die Vollkommenheit von Kulturen zu urteilen.

1. Die Naturrechtsprinzipien aus absoluter Sicht

Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen absoluter Naturrechtsprinzipien

Betrachten wir also zunächst einmal die Frage nach der Formulierung von Naturrechtsprinzipien von der absoluten Kapazität der menschlichen Vernunft her. Von dieser Sicht aus ergab sich im Laufe der Geschichte die theologische Auseinandersetzung zwischen der evangelischen und katholischen Theologie.

Wenn man von der Position der evangelischen Theologen spricht, wird man sich allzu leicht bei der voreiligen Verallgemeinerung ertappen, in der evangelischen Theologie gebe es überhaupt kein Naturrecht. *E. Wolf* [42] hat richtig betont, daß die Gegenüberstellung zwischen katholischer und evangelischer Naturrechtsauffassung eigentlich nur auf dem Boden der kontroverstheologischen Auseinandersetzung über die Reichweite der natürlichen Sittlichkeit oder theologisch ausgedrückt: der « sola-gratia »- oder « sola-fides »-Lehre möglich ist. Denn tatsächlich lassen sich auf Seiten der evangelischen Rechtsdenker eifrige Vertreter des Naturrechts namhaft machen, so z. B. die Lutheraner *Schönfeld* und *Ellul*. Nicht zu vergessen sind der schweizerische Reformierte *Emil Brunner*, der zwischen biblischer Weisung und vernünftigen Rechtsgrundsätzen eine weitreichende Übereinstimmung verteidigt, ähnlich auch der deutsche Lutheraner *Althaus*, der amerikanische Lutheraner *Niebuhr* und der holländische Reformierte *Dengerink*. Anderseits fehlt es nicht an verwerfenden Stellungnahmen, so beim schweizerischen Theologen *Karl Barth*, den deutschen Lutheranern *Ernst Wolf* und *Hans Dombois* und dem Reformierten *Simon*.

Theologisch geht es um die Frage, ob die praktische Vernunft ihre grundsätzliche Orientierung auf die absoluten Normen durch die Erbsünde verloren habe oder nicht. Die katholische Theologie hat einheitlich in der ganzen Kontroverse auf der wesentlichen (!) Unversehrtheit der praktischen Vernunft bestanden.

Für den Philosophen kann als Argument nur gelten, was sich irgendwie erfahrungsmäßig noch erschließen läßt, wenngleich selbstverständlich philosophische Erkenntnisse nicht gleich Erfahrung ist. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die Wertkapazität der praktischen Vernunft weit über das hinausgeht, was sich soziologisch als Faktum beweisen läßt. Wenn wir tiefer als die Statistiken in das Problem der Ehescheidung hineinschauen und einmal auf das innere Werturteil hören, das sich in Zahlen nicht mehr ausdrücken, aber doch erfahren läßt, dann müssen wir doch zugestehen, daß die Unauflöslichkeit dem Wesen der Ehe sicher mehr entspricht als die Auflöslichkeit. Wir brauchen uns dann nur noch darüber zu streiten, in welchem Sinn diese allgemeine Wertung gilt, ob absolut oder nur unter der Bedingung, daß die beiden Partner harmonieren. Die Tatsache, daß wir Wertvorstellungen von

[42] Erik Wolf, Die evangelischen Stellungnahmen zum Naturrechtsproblem, in: Staatslexikon der Görres-Gesellschaft, Bd. V, Freiburg [6]1960, 965 ff.

Jahrtausenden gegeneinander abwägen, läßt doch eine Vernunft erkennen, die nach absoluten Werten vorgeht. Die Gewissenserforschung, die wir nach vollbrachten Handlungen machen und in der wir uns der Vorwerfbarkeit oder Tadellosigkeit der Tat bewußt werden, setzt voraus, daß wir einen Maßstab gebrauchen, der über der Situation steht. Allerdings erklärt darauf der Positivist, man könne überhaupt nicht von absoluten Werten sprechen, wie man auch nicht die Kunst eines erwachsenen Künstlers über jene eines Kindes stellen könne, da Kunst der genuine sinnvolle Ausdruck des inneren Erlebens sei. Für die Kunst mag diese Labilität stimmen. In der sittlichen Ordnung dagegen handelt es sich um mehr als nur um Äußerungen von Lebensvorgängen, nämlich um Normen mit absolutem Anspruch. Und zwar setzen sich diese Normen nicht etwa aus einem formellen absoluten Imperativ und einem je und je wechselnden Inhalt zusammen, der gleichsam die Bedingung des Imperativs ist. Die Suche nach den seinsmäßigen Bedingungen, aufgrund welcher nach kantischer Vorstellung der Imperativ möglich werden soll, ist nicht denkbar von einem rein formellen Soll aus. Sie benötigt einen inhaltlichen Maßstab, der nicht nur ontische, sondern auch ethische Bewandtnis hat. Man könnte diese inhaltlich bestimmten Allgemeinforderungen etwa als eine Art Idealvorstellung bezeichnen. Von der Idealvorstellung unterscheiden sich die absoluten sittlichen Forderungen aber insofern, als sie nicht einen « Zustand » bezeichnen, sondern ein allgemeines Soll sind, dem je und je konkrete Gestalt verliehen werden muß.

Unter der Voraussetzung, daß die praktische Vernunft wirklich absolute Werte formuliert und fordert und daß sie in der Erfüllung dieser Funktion trotz der (noch zu besprechenden) individuellen Schwächeerscheinungen eine gewisse Treffsicherheit beweist, läßt sich das Folgende über die Naturrechtsprinzipien sagen.

Univoke und analoge Prinzipien

Die Rechtsgrundsätze, wie überhaupt alle Soll-Sätze der praktischen Vernunft unterscheiden sich in univoke und analoge.

Univoke Prinzipien sind jene, die in gleichem Sinne angewandt werden. Hierher gehören alle jene Grundsätze, die ontologisch in einer einzigen Wesenheit, sei es der Wesenheit einer Substanz oder einer Handlung, begründet sind. So ist die menschliche Natur in allen Menschen ein und dieselbe unter dem Gesichtspunkt des Wesens, nicht allerdings der Individualität. Die menschliche Würde als die Würde eines geistigen, freien Wesens ist darum grundsätzlich dieselbe, wenngleich damit über die

soziale Stellung des einzelnen Menschen noch nichts ausgesagt werden kann ; diese ist nämlich vielgestaltig. Aber gewisse « Substanz »-Werte müssen wir als minimale, somit einheitliche und univoke Forderungen im Namen aller Menschen zur Geltung bringen : Recht auf Leben (hierher gehört die Frage des Abortus), Recht auf freie Glaubens- und Gewissensentscheidung, Recht auf Integrität des Körpers (z. B. die Frage der zwangsweisen Sterilisierung). Ein an sich inhaltlich eindeutiges, wenngleich de facto umstrittenes Beispiel für die Univozität eines Prinzips, das sich aus dem Wesen einer Handlung ergibt, ist die Forderung der unauflöslichen Einehe. Jede Ehe ist nämlich in gleicher Weise unauflöslich.

Sobald man sich jedoch in jene soziale Ordnung hineinbegibt, wo qualitative Verschiedenheiten der Menschen miteinander ins Verhältnis gesetzt werden müssen, werden die analogen Prinzipien wirksam. So spielt die Verschiedenheit von Mann und Frau in der Ehe dort eine Rolle, wo die Frage der Kompetenz erörtert wird. Hier ist nicht mehr die personale Gleichheit, sondern die personale Verschiedenheit von entscheidender Bedeutung. Beide Partner sind im Gemeinwohl, das durch die Ehe begründet wird, enthalten und auf Grund dieses Gemeinwohls einander in gegenseitiger Liebe zugeordnet, wobei um des Gemeinwohls willen eine Entscheidung notwendig wird, die nicht, wenigstens nicht zunächst, in außerehelicher Instanz gesucht werden darf, die darum einem der beiden Partner zugestanden werden muß [43]. Ebenso verhält es sich mit allen sogenannten « sozialen Rechten » (droits sociaux), Recht auf berufliche Förderung, auf Bildung usw. Hierher gehören alle Menschenrechte, die von der Gesellschaft eine positive Leistung verlangen. Sie alle sind soziale Organisationsprinzipien, die den einzelnen stets den ihnen im Rahmen des Ganzen, d. h. in der analogen Sinnfülle des Gemeinwohls zustehenden Platz einräumen. Unter den analogen Prinzipien findet sich auch, vielleicht überraschenderweise, das Prinzip « Pacta sunt servanda », denn ein Vertrag kann nur unter der Voraussetzung gültig sein, daß er das Ordnungsganze nicht stört. Darum ist die Diskretionspflicht, zu welcher der Arzt auf Grund eines stillschweigenden Vertrages, den er mit dem Patienten geschlossen hat, verpflichtet ist, nur im Rahmen des Gemeinwohls gültig. Allerdings, und das ist sehr wichtig, ist damit noch nichts für die positivrechtliche Formulierung eines solchen

[43] Vgl. Albert Ziegler, Das natürliche Entscheidungsrecht des Mannes in Ehe und Familie, Ein Beitrag zur Frage der Gleichberechtigung von Mann und Frau. Sammlung Politeia, Bd. XI, Heidelberg 1958.

Prinzips ausgesagt. Es könnte sich unter Umständen um der Rechtssicherheit willen eine univoke Formulierung als notwendig erweisen. Auch der Rechtsgrundsatz « Suum cuique » steht in einer Ordnung. Nur von dort her läßt sich das « suum » bestimmen. « Verbrechen müssen bestraft werden » ist ebenfalls nur im Ordnungsdenken als Prinzip haltbar. In einer Gesellschaft, in welcher jeder Verbrecher seine schuldhafte Tat auf einen kurzen Hinweis hin einsehen, aufrichtig bereuen und der Umwelt die fundierte Sicherheit der Beharrung im Guten bieten würde, würde die Forderung der Bestrafung ihren Sinn verlieren. Man könnte höchstens noch an frei zu übernehmende Sühne denken. Das viel diskutierte Prinzip « Gleiches muß gleich, Ungleiches muß ungleich behandelt werden » ist ebenfalls analog, da es ja jeweils darauf ankommt, was eigentlich gleich ist. Im Hinblick auf die Unauflöslichkeit ist zwar jede Ehe gleich zu behandeln. Die einzelne Ehe ist nichts anderes als eine reine Subsumtion eines konkreten Falles unter einen universalen Inhalt. Dagegen können « an sich » Gleiche (z. B. Mann und Frau) durch die Proportion, in welcher sie zu einem Ordnungsganzen stehen, « ungleich » werden, etwa im Hinblick auf die Funktionen in der Familie, in Gesellschaft und Staat. Die Gleichheit besteht einzig darin, daß sie beide im Sinne desselben Gemeinwohls ihre Funktion erfüllen. Da diese aber verschieden ist, ergibt sich die Notwendigkeit einer « ungleichen » Behandlung. Diese ungleiche Behandlung bleibt aber doch proportional zum Gemeinwohl gleich. Erst recht sind Grundsätze wie : « Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen », oder : « Jedem nach seinen Leistungen », nur verständlich im Zusammenhang einer Ordnungsvorstellung. Es geht hier um nichts anderes als um die Definition des Gemeinwohls als eines Universale mit analoger Sinnfülle [44]. Von der analogen Erkenntnis aus werden jene in der Scholastik so starr formulierten Prinzipien, die dann in der Praxis eine « Ausnahme » nach der andern erforderlich machen, etwas aufgeweicht. Damit ist zugleich wenigstens einer der Einwände gegen die Brauchbarkeit der Prinzipien behoben.

Von der analogen Universalerkenntnis aus läßt sich die in der Rechtsprechung so bedeutende Beurteilung von Fällen nach Analogie erst begreifen. Bestände nämlich zwischen dem einen konkreten Fall, den es zu lösen gilt, und dem analogen, den man zum « Vorbild » der Lösung nimmt, keine Gemeinsamkeit, dann wäre überhaupt keine analoge Rechtsanwendung denkbar.

[44] Vgl. A. F. Utz, Sozialethik, Bd. I, 151 ff.

In der analogen Allgemeinerkenntnis liegt auch der Grund, warum die thomistische Philosophie nicht einfach von den ontischen Bedingungen spricht, gemäß welchen Soll möglich werden kann, sondern von einer echten Konkretisierung universaler Sollprinzipien.

Die Naturrechtsprinzipien in der Anwendung: die naturrechtlichen Schlußfolgerungen – Von der naturrechtlichen Norm zum Naturrecht

Die rationalistische Naturrechtsauffassung war dem Mißverständnis erlegen, der praktische Syllogismus sei nichts anderes als die Subsumtion eines konkreten Sachverhaltes unter ein universales, univokes Prinzip, wie man etwa von hundert gleichen Einheiten auf jede einzelne Einheit schließt. Der Grund dieses Fehlschlusses war wohl die Annahme, daß das Naturrecht nach Art eines subjektiven Rechts im Rechtsanspruch eines individuellen Menschen bestände, der sich gegen die anderen gleichen Individuen zur Wehr setzt. Der Weg von den Naturrechtsprinzipien, vom obersten rechtlichen Soll, also von der Gerechtigkeitsforderung, bis zum konkreten Soll, dem hic et nunc geltenden Naturrecht, ist viel verwickelter. Er führt über die Kenntnis der konkreten Seinsbedingungen. Diese aber sind, wie öfters betont, nicht nur Bedingungen des kategorischen Imperativs. Da die Natur der Sache das wesensgemäße Objekt unserer praktischen Vernunft ist, besitzen auch sie *Normbewandtnis* (a).

Außer diesen ontischen Bedingungen spielen aber auch konkrete, unabänderliche sittliche Bedingungen mit, denen zwar, weil sie der Norm widersprechen, nicht Normkraft, aber doch *normrestringierende* Funktion zukommt (b).

Mit der Unterscheidung zwischen dem universalen Prinzip und der konkreten Formulierung stehen wir vor der geschichtlich berühmten Unterscheidung zwischen primärem und sekundärem Naturrecht. Allerdings haben wir damit erst eine der in der Geschichte wirksam gewordenen Unterscheidungen zwischen primärem und sekundärem Naturrecht. Es gibt noch eine andere, nicht eigentlich rechtsphilosophische, sondern entwicklungsgeschichtliche Sicht dieser Unterscheidung, die den idealen Urzustand als primäres Naturrecht, den späteren, durch die Hinfälligkeit des Menschen gekennzeichneten Naturzustand als sekundäres Naturrecht bezeichnet (vgl. weiter unten).

a) Die Natur der Sache als normgestaltende Wirklichkeit. – In der rationalen Analyse einer konkreten, noch zu gestaltenden Wirklichkeit versuchen wir instinkthaft, die verschiedenen vorgegebenen Seinsbedin-

gungen so zu ordnen, daß sie einen unseren sittlichen Zielstrebungen gemäßen Sinn erhalten. Wir wollen, daß sie gerecht seien. Dabei leitet uns die, wenngleich nur analoge, Vorstellung von einer Gesellschaft, in welcher jeder Mensch seiner Natur entsprechend integriert ist. Eine arbeitslose Volksschicht erscheint uns ebenso als Zeichen der Ungerechtigkeit wie die Existenz von begabten Analphabeten. Wir sind zwar nicht in der Lage, das universale Prinzip, gemäß welchem diese Tatsachen als ungerecht und ungeordnet bezeichnet werden müssen, präzis, d. h. univok, anzugeben. Dennoch weist uns die Gerechtigkeitsvorstellung, weil eben nicht ganz leer, in eine bestimmte konkrete Richtung, ist also echter Rechtsgrundsatz. Doch ist mit diesem Prinzip noch nicht viel anzufangen, wenn es sich nicht in konkreten Fällen bewährt. Die konkrete Natur der Sache verlangt darum Berücksichtigung, weil sie zum Prinzip gehört, entweder auf Grund reiner Subsumtion oder auf Grund der Analogie. So versteht man, daß beim Naturrecht, d. h. bei aller konkreten Prinzipienbildung immer etwas Geschichtliches mitspielt. *Thomas von Aquin* [45] erklärt ausdrücklich, daß die praktische Vernunft sachlich anders bestimmt ist als die spekulative, weil die praktische Vernunft nicht wie die spekulative das Überzeitliche, sondern das Konkrete sucht. Das konkrete Soll der Natur der Sache ist aber je und je verschieden.

Als Reaktion gegen die absoluten Naturrechtskataloge tritt heute das geschichtliche Element allenthalben in den Naturrechtstheorien mehr in Erscheinung, so z. B. bei *A. Kaufmann, J. Messner, W. Maihofer* [46].

In der Individualethik ist die Einbeziehung der konkreten Befindlichkeit schon immer eine Selbstverständlichkeit gewesen. Zwar weiß jeder, daß er seine Gesundheit nicht zu Schaden kommen lassen darf, wenn nicht höhere Werte auf dem Spiele stehen. In der konkreten Entscheidung aber wird er das schwere Werk der Abwägung der verschiedenen konkurrierenden Werte zu leisten haben. Ein Mensch mit schwächlicher Gesundheit wird sich nicht solche Verzichtleistungen in der Ernährung auferlegen können wie ein Gesunder. Das Beispiel zeigt, daß das Sein selbst sich als wertvoll oder wertwidrig im Hinblick auf die naturgegebene Zielordnung des Menschen erweist. So wird klar, daß, wie *Thomas von Aquin* [47] sagt, die veritas practica (= Soll) im Hinblick auf die Besonderheit des einzelnen Falles nicht bei allen gleich sein kann, son-

[45] I-II 94,4.

[46] Vgl. A. Moser, Die Rechtskraft der natürlichen Lebenswerte, Sammlung Politeia Bd. XV, Heidelberg 1962, 54 ff.

[47] I-II 94,4.

dern wechselhaft, wandelbar ist. So gibt es ein wandelbares Naturrecht, so unwandelbar sich die Naturrechtsprinzipien allgemeinster Art ausnehmen, wenn sie überhaupt je in ihrer Totalität vom Menschen erfaßt werden [48].

Terminologisch dürfte von einiger Bedeutung sein, daß *Thomas von Aquin* die durch die Vernunft abgelesene konkrete Natur der Sache das eine Mal als Naturrecht, das andere Mal als menschliche Hinzufügung zum Naturrecht, sogar als positives Recht bezeichnet. So spricht er von der Eigentumsordnung als einer aus Übereinkunft entstandenen, zum positiven Recht gehörenden Ordnung [49]. Jedoch zählt eine solche menschliche Institution bei *Thomas* so lange zum Naturrecht, als sie in der vernunftgemäßen Analyse sich als der « Natur der Sache » entsprechend ausgeben kann.

b) Die normbegrenzende Kraft der konkreten sittlichen Bedingungen. – In der Individualethik darf die sittliche Entartung des Individuums in keiner Weise ins Gewicht fallen. Es ist keine Entschuldigung, vielmehr eine Anschuldigung und eine Erschwerung der Schuld, wenn jemand aus erworbenem bösem Wollen (soweit es sich nicht um rein physische Dispositionen handelt, welche das freie Handeln einschränken) das rechte Maß überschreitet. Im sozialen Leben verhält es sich anders. Hier ist das tatsächliche sittliche Wollen der Gesellschaftsglieder oft eine unüberwindliche Größe, die sich wie eine Seinstatsache auswirkt. Man wird also die Gesetzesnorm oft nur als Schranke gegen weiteres Absinken, nicht aber unmittelbar als erzieherisches Mittel ausgestalten können. Zur Verdeutlichung dieses Gedankens sei auf das Schulbeispiel der Ehescheidungsgesetzgebung hingewiesen. Auch jene Naturrechtler, welche die Ehescheidung als einen Verrat an der Ehe ansehen, werden unter bestimmten Umständen ohne Ehescheidungsgesetze nicht auskommen können, wenn sie nicht vor dem öffentlichen Konkubinat die Augen verschließen wollen. So hat *Thomas von Aquin* zur Vermeidung eines größeren Übels (ad vitandum maius malum), nämlich des Gattinnenmordes, sogar die Zulassung der Polygamie im Alten Testament als eine Dispens von seiten Gottes aufgefaßt (übrigens hier großen Vorbildern

[48] H. Kelsen (Reine Rechtslehre, 431 f.) hat meine Ausführungen im Kommentar zu Bd. 18 der Deutschen Thomasausgabe (Recht und Gerechtigkeit) über das wandelbare Naturrecht gründlich mißverstanden. Nicht die Naturrechtsnormen sind wandelbar, sondern das konkrete Naturrecht. Vgl. meine Besprechung des zitierten Werkes von Kelsen in « Grundsatzfragen », Bd. II.

[49] II-II 66,2 ad 1.

folgend), wobei er allerdings ausdrücklich erklärt, daß die sittliche Unordnung damit nicht aus dem Wege geräumt sei [50].

In diesen Zusammenhang gehört auch die Frage nach der allgemeinen Kompromißformel, die wir in der positiven Gesetzgebung und Gesetzesauslegung zu finden haben. Das Naturrecht als Vernunftrecht kann nur bestehen, wenn man die naturkonforme Vernunft dort voraussetzen kann, wo Recht gestaltet wird. Die positive Gesetzgebung und Rechtsprechung ist also als naturrechtlich orientierte Gesetzgebung und Rechtsprechung nur denkbar, wenn der richtige Gebrauch der menschlichen Vernunft, d. h. wenn die rectitudo rationis sowohl von seiten des Gesetzgebers als auch von seiten des Richters garantiert und der Mißbrauch in Form von Willkür ausgeschlossen ist. Im Hinblick auf die in der Geschichte reichlich nachgewiesene Hinfälligkeit der einzelnen menschlichen Vernunft und des menschlichen Willens wird man daher solche gesetzliche Regelungen anstreben, die weitmöglichst univok anwendbar sind trotz der vielleicht sich ergebenden kleineren « Unvernünftigkeiten ». Die eingehendere Darstellung dieses Problems gehört in die Frage des positiven Gesetzes und der Gesetzesauslegung.

2. Naturrechtsprinzipien im Rechtsbewußtsein der Gesellschaft

Bisher war die Rede von der objektiven Ordnung, objektiv im Sinn des Objektes, dem die praktische Vernunft naturgemäß zugeordnet ist, ohne Rücksicht darauf, ob der einzelne Mensch in seinem Rechtsbewußtsein den vollen Inhalt dieses « An-sich-Objekts » aktuiert. Im Folgenden ist nun von diesem aktuierten Rechtsbewußtsein die Rede. In der Formulierung des *Thomas von Aquin* heißt dies, daß wir nun nicht mehr von den Naturrechtsprinzipien « quoad objectum », sondern « quoad nos » sprechen. Diese Unterscheidung hat aber nichts zu tun mit jener zwischen idealisierter Ordnung und Wirklichkeit. Es handelt sich bei der objektiven Ordnung nicht um ein unzugängliches Ideal, sondern um eine echte Normordnung, d. h. um die Wesensordnung, die unserer praktischen Vernunft an sich entspricht.

Fragen wir uns nun aber einmal, ob die Durchdringung des Objektes nicht nur im Rahmen des Möglichen, sondern auch des Wirklichen liege. Gehen wir also nicht mehr von der Wesenheit der praktischen Vernunft und ihrer natürlichen Kapazität, sondern von dem im guten Sinne

[50] IV Sent. q. 2, a. 2, qua 2, ad 5.

« oberflächlichen » Rechtsbewußtsein, d. h. von dem unmittelbar als Tatsache erfahrbaren sozialen Bewußtsein aus. Wir untersuchen damit das Ausmaß, in dem die Menschen tatsächlich das Objekt der praktischen Vernunft erfaßt haben oder noch erfassen.

Diese Frage ist, wie wir jetzt besser erkennen, nur unter der Voraussetzung der objektiven Ordnung, von der bereits die Rede war, zu stellen. Ohne die objektive Ordnung verbliebe man im maßstablosen Evolutionismus, es sei denn, man suchte als Theologe über die Natur hinaus einen absoluten Maßstab im religiösen Glauben als dem Organ, mit welchem der einzig gültige Heilswille Gottes erfahren würde.

So sehr wir in der Lage sind, in die Tiefen unserer Seele hineinzuloten und dort nach dem Absoluten zu suchen, d. h. unser konkretes Werturteil stets an irgendwie gewußten und doch nicht explizierbaren Normen zu messen, so sind wir der Kultur, in welche wir hineingeboren sind, derart verhaftet, daß es uns oft schwer wird, den Unterschied zwischen dem durch unsere Kultur geprägten Urteil und dem absoluten Werturteil zu bestimmen. Unser natürliches Wertbewußtsein wird so zum soziologischen, ohne allerdings von diesem absorbiert zu werden, denn sonst wären wir unseres Maßstabes, dessen wir uns bei allem Wechsel stets bewußt bleiben, beraubt. *Thomas von Aquin* hat dieser soziologischen Durchformung des Rechtsbewußtseins weitesten Raum zuerkannt. Zu den unveränderlichen Normen unseres Rechtsbewußtseins, den sogenannten allgemeinsten Prinzipien, zählt er : die rechte Mitte (III Sent. 37, 1, 4 ad 3), Niemandem Unrecht tun (I-II 100,3), Gottes- und Nächstenliebe (I-II 100,11 ; CG III 117), die goldene Regel : Was du willst, das man dir tue, das tue auch dem andern (I-II 99,1 ad 2 u. 3), Streben nach absoluter Wahrheit, Leben in Gemeinschaft (I-II 94,2,5 ; CG III 117,129), Recht auf Selbsterhaltung, Selbstvervollkommnung, auf eheliche Gemeinschaft, Erziehung der Kinder (I-II 94,2). Sie alle sind im allgemeinsten Prinzip verwurzelt : Das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden (I-II 94,2). Das Naturhafte im Naturgesetz ist also nichts anderes als ein gewisses « direktives Prinzip menschlicher Handlungen » (I-II 93,5 ad 1), das weiterhin der menschlichen Mühen bedarf, um expliziert und auf die vielen Bereiche menschlichen Zusammenlebens angewandt zu werden. Und hier in diesem Bereich wird sogleich die individuelle Vielfalt der Werturteile fühlbar. Um der gleichen, nämlich naturhaften Direktive willen auch die gleiche *konkrete* Normenbildung erwarten zu wollen, bedeutete eine Verkennung der Eigenheiten der praktischen Vernunft. Es geht im Bereich der praktischen Vernunft nicht mehr nur wie

in dem der spekulativen um reine Seinserkenntnisse, sondern um Wertungen, die, je konkreter sie werden, um so mehr des rectus appetitus, wir würden sagen : des sittlichen Ernstes und der sittlichen Wahrhaftigkeit, bedürfen. Jedoch nicht nur das ist notwendig. Es bedarf auch, wie wir bereits gesehen haben, einer reichen Erfahrung. Diese geht allerdings oft über Irrungen. Aber auch in diesen nimmt der Mensch seine Gewissensstimme in Form der Verwerfung wahr. Er kommt also auch über die irrende Erfahrung langsam, wenn auch unsicher, zu konkreten Werturteilen, die eine gradlinige Vervollkommnung der naturhaften Anlage darstellen. Da nun alle Glieder der Menschheit in dieser Lage sind, daß sie höchster sittlicher Wahrhaftigkeit und zugleich umfassendster Werterfahrung bedürfen, diese aber nie ganz besitzen, so folgt, daß das soziologische Werturteil in der Bildung konkreter Rechtsnormen auch dann nicht außer acht gelassen werden darf, wenn es nicht auf der Höhe der Vollkommenheit steht. Anderseits erkennt man schon hier, daß es bei der soziologischen Erhebung nicht bleiben darf, sondern eine Führung durch das positive Gesetz, statuiert von verantwortungsbewußten Persönlichkeiten, eine unabdingbare Notwendigkeit ist.

Terminologische Zusammenfassung (zu 1 und 2): absolutes und relatives Naturrecht, primäres und sekundäres Naturrecht

Absolutes Naturrecht. – Mit diesem Ausdruck bezeichnet man jene Naturrechtsgrundsätze, welche eine solche universale Bewandtnis besitzen, daß sie entweder das Wesen einer Handlung betreffen, zu welchem sich der einzelne Fall wie eine reine Subsumtion verhält (Beispiel : der Ehevertrag), oder in ihrer analogen Sinnfülle alle nur möglich denkbaren Einzelfälle in sich beschließen (Beispiel : Niemandem Unrecht tun). Die Ansichten darüber, was im einzelnen zu diesen absoluten Naturrechtsprinzipien gehört, gehen weit auseinander. So ist im Laufe der Geschichte selbst unter den katholischen Theologen darüber gestritten worden, ob die Ehe ihrem naturhaften Wesen nach oder erst auf Grund der sakramentalen Heilsordnung unauflöslich sei. Auf den Streit, welche Grundsätze im einzelnen zum absoluten Naturrecht gehören, brauchen wir uns hier nicht einzulassen. Es genügt die terminologische Fixierung, daß mit absolutem Naturrecht stets das Unabänderliche der menschlichen Natur und der menschlichen Gemeinschaftsordnung bezeichnet wird, so wie sich dieses unabänderlich der reinen menschlichen Vernunft bietet. In diesem Sinne spricht die Theologie von der natura pura, im Unterschied

zur Natur im Zustand des Paradieses (natura integra), der Natur im Sündenzustand (natura lapsa) oder der Natur in der Erlösung (natura reparata).

Relatives Naturrecht. – Mit diesem Ausdruck werden die *Anwendungen* der absoluten Naturrechtsprinzipien belegt, und zwar grundsätzlich alle Anwendungen sowohl jene auf die einzelnen von der Theologie unterschiedenen Naturzustände (status naturae) : Paradies, gefallene Natur, erlöste Natur, als auch die einzelnen Anwendungen auf konkrete Fälle, z. B. die Anwendung des Prinzips der Personenwürde in der Formulierung des Rechts auf Arbeit, auf politische Mitsprache usw. Alle diese Anwendungen heißen « relativ », weil die einzelnen Fälle sich voneinander unterscheiden wie jedes Konkrete vom anderen Konkreten. Man kann daher in diesem Bereich vom wandelbaren Naturrecht sprechen. Auch dieses ist noch Naturrecht, sofern man die praktische Vernunft als das Urprinzip des Naturgesetzes erkennt.

Primäres und sekundäres Naturrecht. – Man kann dieser Unterscheidung auf verschiedenen Ebenen begegnen, je nach dem Gesichtspunkt, unter dem man die Naturrechtsprinzipien betrachtet : 1. vom Objekt her, dann besagt *primäres* Naturrecht dasselbe wie das absolute und *sekundäres* dasselbe wie Anwendung des absoluten Naturrechts auf den einzelnen Fall. – 2. Man betrachtet die Naturrechtsprinzipien in ihrer soziologischen Wirkbreite, d. h. im faktischen Rechtsbewußtsein der Gesellschaftsglieder. Danach verdienen jene Naturrechtsprinzipien, die tatsächlich allgemein von allen Menschen anerkannt werden, den Namen *primäres* Naturrecht und jene, die nur ins Rechtsgefühl einzelner eingegangen sind, die Bezeichnung *sekundäres* Naturrecht. Es ist klar, daß das primäre Naturrecht dieses zweiten Punktes im primären des ersten enthalten ist, jedoch nicht umgekehrt. Vieles, was vom Objekt her (quoad objectum) zum primären Naturrecht des ersten Punktes gehört, ist vom soziologischen Gesichtspunkt aus (das heißt entsprechend der Betrachtungsweise von 2) als sekundäres Naturrecht zu bezeichnen. Man wird namentlich bei *Thomas von Aquin* gut aufmerken müssen, wenn man den Begriffen « erste » und « zweite » Naturrechtsprinzipien begegnet, weil der Gesichtspunkt sehr oft nicht präzisiert ist. – 3. Primäres und sekundäres Naturrecht können begrifflich aber auch bestimmt werden vom Standpunkt der Menschheitsgeschichte aus. In diesem Sinne gilt der ideale Urzustand des Menschen (Paradies) als primäres Naturrecht, während der Zustand, in welchem wir uns heute befinden, als sekundäres Naturrecht bezeichnet wird. Wenn wir also annehmen, daß der Mensch

ursprünglich ideal gesinnt gewesen sei, und zwar nicht nur für sich selbst, sondern auch für die Gemeinschaft, und für die Gemeinschaft und aus ihr gelebt hätte, während er heute grundsätzlich auf sich bedacht und nur von dieser Selbstsorge aus für die Gemeinschaft und für das Gemeinwohl zu gewinnen wäre, dann müßten wir von diesem geschichtlichen Gesichtspunkte aus den ersten Zustand, nämlich den Zustand des freien Kommunismus, als primäres Naturrecht, die heutige Ordnung dagegen, nämlich die Ordnung des am Gemeinwohl orientierten Individualismus, als sekundäres Naturrecht bezeichnen. Die geschichtliche Betrachtungsweise des Naturrechts, ob man nun an den Anfang den Menschen als « Engel » oder als « Wolf » stellte, hat in der Staatsphilosophie größte Verheerung angerichtet (*Hobbes, Rousseau*). Der ursprüngliche Idealzustand verwandelt sich unmerklich zum Leitbild des konkret zu gestaltenden Augenblickes, während doch die konkrete Bestimmung, was der Natur der Sache gemäß sei, nicht von einem Leitbild, sondern von Prinzipien her vorgenommen werden muß, wobei der Übergang vom Rechtsprinzip zum Recht ein Norm-erzeugendes Verfahren und nicht eine formalistische Anwendung darstellt. Daß nun der Urzustand oder das Paradies eine idealere Erfüllung des absoluten Naturrechts gewesen sein soll, läßt sich, streng genommen, von der natürlichen Norm her nicht behaupten. Das Ideale im konkreten Fall ist immer jene rationale Lösung, welche das hic et nunc und nicht etwa das « o, wenn doch ... » gestaltet. Wenn wir also das primäre Naturrecht als idealeres ansehen wollen, dann nur mit dem Vorbehalt, daß es idealer ist, sofern darin bestimmte ontische Bedingungen der menschlichen Natur und damit größere sittliche Kräfte der Gesellschaftsglieder als wirklich vorausgesetzt sind. Die Unterscheidung in primäres und sekundäres Naturrecht in dieser geschichtlichen Sicht drückt wohl eine gewisse menschliche Sehnsucht nach einem in jeder Weise ausgeglichenen und vollkommenen Dasein und somit auch nach höheren sittlichen Möglichkeiten aus. Könnte aber dieses Wunschbild nicht utopisch sein ? In dieser Frage ist ein weittragendes politisches Problem enthalten : Wird es je möglich sein, die Menschheit so zu erziehen, daß sie aus sich den Idealzustand verwirklicht ? Oder müssen wir den Menschen nehmen, wie er ist ? Im ersten Falle spukt in unserer Welt stets der Geist der Utopisten, der, wie man weiß, nicht nur totalitär im Sinne von Ganzheit-betonend, sondern auch von Freiheit-erstickend ist. Nur für den Realisten, nicht für den Utopisten gilt die bereits dargestellte Lehre, daß die konkrete Wirklichkeit entweder selbst normierende oder Normen beschränkende Kraft besitze. Wer die Dinge nimmt, wie

sie sind, und sie nicht unter ein vermeintliches « primäres » Naturrecht, sondern unmittelbar unter das *absolute* Naturrecht stellt, dem gelingt es, den Gegebenheiten in vollem Ausmaße Rechnung zu tragen, ohne deshalb aus dem Auge zu verlieren, daß der Weg des Menschen ein Weg zur stets besseren Anwendung der absoluten Normen sein muß.

IV. Die Sanktion des Naturgesetzes

Das Naturrecht ist nicht nur Rechtsgesetz, sondern zuerst Sittengesetz, d. h. es ist in erster Bewandtnis naturhafter Imperativ zu sittlicher Vollendung des Menschen in seiner Individual- und Sozialnatur. Insofern es aber zugleich auch Normen des Zusammenlebens ausspricht, hat es rechtlichen Charakter. Die individuelle und die soziale Seite des Naturgesetzes verhalten sich wie zwei Funktionen des einen Gesetzes. Die erste Sanktion des rechtlichen Naturgesetzes beruht in der durch das Gewissen ausgesprochenen Approbation und Reprobation einer gesetzten Handlung. Diese Belobigung und dieser Tadel drücken sich aus im Glücks- bzw. Unglücksempfinden des sittlichen Menschen. Wer die ontische Struktur des Gewissens annimmt, kommt nicht darum herum, die Pflichtlehre mit der Glückslehre zu verbinden. Pflicht ist Bindung an das Gesollte, an die Norm, welche, da sie seinswahr ist, zugleich das die Natur des Menschen Vollendende, sie Beglückende bedeutet. Diese sittliche Sanktion ist immer gegeben, allerdings stets nach dem Maß der möglichen Gewissensbildung. Sie erhält ihre volle Auswirkung allerdings erst dann, wenn der menschliche Geist sich vom Körperlichen trennt. Dann erfährt der Geist in unabänderlicher Weise, daß Handeln gegen das Gewissen Verlust der naturhaften Vollendung im Gefolge hat. Darüber mehr Worte zu verlieren, dürfte hier überflüssig sein. Es sei nur angemerkt, daß die Annahme eines glücklichen oder unglücklichen Endzustandes die logische Konsequenz eines absoluten Normendenkens ist, das seine Inhalte aus dem Sein holt, wobei die Unsterblichkeit der menschlichen Seele als eine aus der menschlichen Psychologie, und nicht nur aus dem Glauben, erkannte Tatsache Voraussetzung ist.

Schwieriger wird das Problem der Sanktion des Naturgesetzes, insofern man dieses streng als Rechtsgesetz sieht, das in unsere diesseitige Gemeinschaft hineinwirken soll. Zur rechtlichen Sanktion gehört die zwangsmäßige Einordnung in eine Gemeinschaft. Die rein sittliche Sanktion wirkt sich allerdings auch hier aus. Man weiß von dem unwidersteh-

lichen Druck des Gewissens, durch den Mörder gezwungen werden, sich dem Richter zu stellen. Doch sind dies Ausnahmefälle. Auf politischer Ebene soll, nach Ansicht *Max Weber*'s, das sittliche Gewissen sogar ausgeschaltet werden, weil hier oft Mittel notwendig würden, welche sittlich nicht mehr vertretbar seien [51]. Für die internationalen Beziehungen wird in ähnlicher Weise der reine Kampf um Macht propagiert (*Hans Morgenthau, Harold Lasswell*). Es muß offenbar « klüger » sein, auf diesem Felde nicht zuviel an die sittlichen Normen zu denken. Auf jeden Fall ist nach diesen Meinungen die Sanktion des Naturgesetzes im sozialen Bereich recht schwach oder sogar nichtig.

Anderseits ist die Sanktion des rechtlichen Naturgesetzes im großen Raum der menschlichen Gesellschaft zu sehen. Hier wissen wir sehr wohl, daß erst die Geschichte lehrt, was der gewissenlose Einsatz eines Machtmittels eigentlich wert ist. Der Untergang der öffentlichen Moral hat im Laufe der Geschichte immer auch zum Ruin eines Volkes geführt. Die reine Machtauseinandersetzung in der wirtschaftlichen Konkurrenz beschwört die revolutionäre Macht der um ihre tiefsten menschlichen Belange Betrogenen herauf.

Allerdings wird der eigentliche Sünder, nämlich der Träger der sozialen und politischen Verantwortung, verhältnismäßig selten auf dem Wege der natürlichen Entwicklung zur Übernahme der ihm gebührenden Strafe gezwungen. Die individuelle rechtliche Sanktion des Naturgesetzes ist darum im diesseitigen Raum sehr schwach. Das weist darauf hin, daß das positive Gesetz, abgesehen von seiner Funktion als neue Rechtsquelle, als Stütze des Naturgesetzes eine naturrechtliche Notwendigkeit ist.

[51] « Keine Ethik der Welt kommt um die Tatsache herum, daß die Erreichung ‚guter' Zwecke in zahlreichen Fällen daran gebunden ist, daß man sittlich bedenkliche oder mindestens gefährliche Mittel und die Möglichkeit oder auch die Wahrscheinlichkeit übler Nebenerfolge mit in den Kauf nimmt, und keine Ethik der Welt kann ergeben : wann und in welchem Umfang der ethisch gute Zweck die ethisch gefährlichen Mittel und Nebenerfolge ‚heiligt'. » (Politik als Beruf, in : Gesammelte Politische Schriften, Tübingen ^{2}1958, 540).

Anton Antweiler

Armut

Im Religiösen, etwa im Buddhismus, Taoismus, Islam, Judentum und Christentum, wird Armut oft als erstrebenswert hingestellt; im Sozialen, etwa in den Sklaven- und Bauernkriegen sowie in den Arbeiterrevolutionen, gilt sie als verwerflich. Schon daraus läßt sich entnehmen, daß Armut nicht immer in einerlei Sinn verstanden wird. Es liegt nahe, nach ihren Formen, ihrer Wertung und dem möglichen Zusammenhang zu fragen.

I

Formen der Armut

In jedem Fall kann davon ausgegangen werden, daß Armut Unterversorgung ist.

Bedenkt man, daß, wer im sozialen Sinn arm ist, es nicht auch im religiösen Sinn zu sein braucht, und daß, wer es im religiösen Sinn ist, nicht auch sozial arm zu sein braucht, so sieht man schon, daß es mehrere Formen der Armut gibt. Wieviele davon man unterscheiden will, hängt davon ab, von welchen Gesichtspunkten aus man sie betrachtet.

Erwägenswert dürfte sein, zu unterscheiden: die vitale, die physiologische, die soziale, die moralische und die religiöse Armut.

1. Die vitale Armut

Der vital Arme ist unterversorgt in bezug auf die Ausstattung, die er zum Leben braucht. Was man dazu braucht, was also als Maß der Versorgung genommen werden darf, läßt sich nur als Durchschnittswert ermitteln. Wenn alle Menschen nur eine Hand hätten, würde kein Einhändiger als unterversorgt angesehen. Für uns, als Zweihändige, ist der Einhändige unterversorgt, mißgebildet, arm. Vitale Unterversorgung kann die Gliedmaßen betreffen, welche immer sie sein mögen, oder die

Organe, wozu immer sie dienen mögen, ganz allgemein : die Zellen, Gewebe und Gerüste des Körpers.

Entsprechendes gilt von der geistigen Ausrüstung. Sprächen wir alle erst vom dreißigsten Lebensjahr an, so würde ein zehnjähriger Nichtsprechender als normal gelten ; heute ist ein fünfjähriger schon unnormal, ungeeignet, arm.

Vital arm ist, wer körperlich und, damit zusammenhängend, geistig nicht so ausgestattet ist, wie es dem heutigen durchschnittlichen Zustand der Menschen überhaupt oder mindestens einer großen Gruppe von ihnen eigentümlich ist.

2. Physiologische Armut

Physiologisch arm ist, wer mit dem nicht genügend versorgt ist, was er braucht, damit seine Organe im rechten Zusammenspiel arbeiten können ; wenn es an Nahrung im weitesten Sinne fehlt, an Eßbarem, Trinkbarem, Atembarem, Reinigungsmitteln, Pflegemitteln und Heilmitteln. Das kann sich auf den ganzen Bereich der Nahrung erstrecken oder nur auf einen ihrer Teile, wonach die Armut mehr oder weniger umfänglich, so oder anders spezifisch ist.

Daraus kann folgen und von daher wird mit bedingt sein, daß und wenn auch der Geist versagt ; wenn der Betreffende nicht imstande ist, was die Sinne melden, so wahrzunehmen und zu verwerten, wie er es in derjenigen Gemeinschaft braucht, in welcher er lebt ; wenn er das Wahrgenommene nicht in der angemessenen Weise verknüpfen und verwerten kann, sei es in der jeweils gegebenen Umgebung, sei es in einer, in der er erst zukünftig sein wird, auf die hin er sich aber schon jetzt zu richten hat.

Diese Unterversorgung mag konstitutiv sein. Dann folgt sie aus der vitalen. Oder sie kann durch Mängel bewirkt sein, die unerwartet aufgetreten sind, die also einen Funktionsfähigen untüchtig machen, und dann ist die physiologische Armut eine besondere Form über die vitale hinaus : Unterversorgung mit Mitteln, die zum Funktionieren des Organismus notwendig sind – wieder auf Grund einer Durchschnittserfahrung ermittelt und beurteilt.

3. Die soziale Armut

Bei der vitalen und physiologischen Armut ist nur der einzelne betrachtet, unabhängig davon, ob er als einzelner bestehen kann, in welchem Umfang also er darauf angewiesen ist, daß andere dazu beitragen, was er ist und wie er lebt.

Für die soziale Armut dagegen ist es notwendig, zu beachten, daß es sie nur in bezug auf andere gibt : es gibt sie nur in der Gemeinschaft. Diese entwickelt einen bestimmten Stil des Essens, Wohnens, Tätigseins, Besitzens, Genießens. Dieser Stil braucht nicht zu fordern, daß jeder das gleiche tut und besitzt. Aber er bedeutet, daß, was der einzelne tut, eingespielt sein muß auf das, was die anderen tun. Das aber bedeutet, daß keiner versagen darf, wenn nicht die Gemeinschaft gefährdet werden soll ; daß er also eine bestimmte Menge an Besitz haben und an Arbeit leisten muß, um, im Wechselspiel mit den anderen, leben zu können und leben zu lassen.

Beides, Besitz und Arbeit, gehören zusammen, weil Arbeit Besitz voraussetzt. Es genügt, wenn das, was erfordert wird, vorhanden ist, wenn das Angebot des einzelnen der Anforderung von seiten der Gemeinschaft entspricht, wenn also der Quotient Besitz durch Bedarf gleich eins ist. Sinkt er aber unter eins, das heißt, wird von dem einzelnen Mitglied der Gemeinschaft sinnvoll und berechtigt mehr gefordert, als er hat und demgemäß leisten kann, dann ist er arm. Absolut ist das nicht zu messen. Ein Hauderer kann mit einigen Wagen und Pferden reich sein, eine moderne Luftverkehrsgesellschaft, die nur zweimotorige Flugzeuge hat, und seien es 5000, ist arm ; ein Schüler ist mit zwei Anzügen versorgt, ein Schauspieler kann mit 20 Anzügen arm sein.

Am sichtbaren Besitz ist der Quotient Besitz durch Bedarf leicht ablesbar. Im Bereich des unsichtbaren Besitzes kann er wichtiger sein : wenn einem das Wissen fehlt, auf das er angewiesen ist, um einen Platz in der Gesellschaft einzunehmen, den er glaubt beanspruchen zu können oder zu müssen. Das ist der Grund dafür, daß Wissen Macht bedeutet, beginnend beim Schamanen und Magier bis hin zum wissenden Spezialisten,beginnend mit den Frühformen des Umganges bis hin zum Gebildeten, der sich in jedem Umkreis bewegen kann.

Weil viele Menschen ein Würdegefühl mitbringen, pflegen und steigern für das, was ihnen das Leben – und das heißt meistens – die anderen Menschen schulden, ist, mit sichtbaren und mehr noch mit unsichtbaren Gütern unterversorgt zu sein, ein mächtiger Treiber, die Gesellschaft umzuformen, umzustürzen, zu vernichten. Würdegefühl kennt im Aufstieg über das Selbstbewußtsein bis hin zur Überheblichkeit keine Grenze, außer der letzten: der Zerstörung, und damit ist jegliche soziale Armut ausgelöscht.

4. Die moralische Armut

Sie besteht darin, an den Besitz nicht anhänglich zu sein. Dabei kann es sich sowohl um gehabten als auch um erstrebten Besitz handeln,

wobei es oft vorkommt, daß man dem erstrebten Besitz mehr anhängt als dem gehabten.

Daß man dem Besitz anhängt, ja manchesmal sich mit ihm gleichsetzt, ist nicht nur und zutiefst Materialismus. Es ist vielmehr dadurch begründet, daß der Mensch nicht imstande ist, zu bestehen, wenn er nicht in einer Umwelt lebt, der er sich zugeordnet weiß. Das ist ihm am sichersten, wenn er über diese Umwelt wenigstens teilweise derart verfügen kann, wie es mit Eigentum und Besitz gemeint ist. Verliert er davon, verliert er von seinem Lebensraum, verliert er von seinem Leben. Am Besitz zu hängen, heißt also, sein Leben wertzuschätzen.

Dafür aber sind Grenzen gesetzt. Die obere ist durch den Heißhunger, durch die Gier gegeben: wenn man sich in dem verschätzt, was man braucht, um zu leben. Diesem Unnötigen und letztlich Verderblichen nicht anzuhangen, heißt, sich mit seinen Grenzen zufrieden zu geben. Das zu können, ist eine erhebliche moralische Leistung, die vollziehen zu können Einsicht und Entschluß voraussetzt. Beide sind auch nicht nur einmalig zu vollziehen, sondern beinahe täglich neu, weil sich sowohl die Umwelt ändert als auch das Verhältnis des einzelnen zur Umwelt, als auch die Einschätzung seiner selbst.

Damit hängt eine weitere Form der moralischen Armut zusammen: nämlich die, einzusehen, daß man sich auch in bezug auf das vermeintlich Notwendige verschätzen kann; daß man also bereit ist, ständig danach auszuschauen, ob ein beanspruchter Besitz auch notwendig ist, also zuzusehen, ob nicht auch ein anderer, gegebenenfalls geringerer Besitz – nach Umfang und Art – hinreicht, ob es sich nun um gehabten oder erstrebten handelt.

Wie sich gehabter und erstrebter Besitz zueinander verhalten, läßt eine weitere Form der moralischen Armut zu: nämlich, wie dringlich und wie schnell man erstrebten Besitz in gehabten umwandeln will. Was möglich, was zulässig, was notwendig ist, hängt vom Zeitstil und vom eigenen Ermessen ab. Dabei arm zu sein, bedeutet, sich zurückhalten zu können, sei es, weil man damit rechnet, daß man sich über sich selbst verschätzt, sei es, weil man nicht andere aufreizen und zu etwas veranlassen will, wozu sie nicht fähig sind.

Die letzte Form der moralischen Armut besteht darin, einzusehen und sich danach zu verhalten, daß jede Form des Lebens willkürlich ist, nach Inhalt und Umfang besonders des Besitzes, woraufhin man bereit ist, sich mit derjenigen abzufinden, die man gerade vorfindet, und bereit, jede anzunehmen, die sich, aus welchen Änderungen auch immer, ergibt.

Man hält dafür, daß man immer noch in einer solchen Umwelt leben wird, die einem verstattet, den Grundanliegen des Menschen im vitalen und moralischen Bereich zu genügen, und dafür, daß, wenn die Umwelt unzulänglich ist, man sich zutraut, sie zulänglich zu machen.

5. Die religiöse Armut

Schon die soziale Armut schließt einen Bezugsbereich von Sachen ein, die moralische Armut darüber hinaus einen Wertbereich. Die religiöse Armut bezieht beides auf das Ganze. Religion wird verstanden als die Leitidee, die sich vom Ganzen her ergibt und das Leben des einzelnen steuert ; im christlichen Bereich ist es der Glaube an den einen personhaften Gott als Schöpfer, Erhalter und Richter der Welt.

Für jede Religion steht es fest, daß, wie immer das Verhältnis des einzelnen zum Ganzen ist, er jedenfalls nie das Ganze, nie Gott ist. Das nicht nur einzusehen, sondern anzuerkennen und zu betätigen, ist die grundlegende Form der religiösen Armut : sich zu beschränken auf das, als was man sich vorfindet, worin die mögliche Zukunft eingeschlossen ist : aus einer Erbse wird nie eine Eiche, aus einem Straußenei niemals ein Albatros werden. Diese, unsere Welt, ist so eingerichtet, daß nicht beliebig gewechselt und verknüpft werden kann, und das anzuerkennen ist die grundlegende Leistung des religiösen Menschen : er ist, was er ist und werden kann, mehr nicht.

Bei dieser ersten Form der religiösen Armut, die Begrenztheit anzunehmen und sie nicht zu schmähen, bleibt es aber nicht. Ihr schließt sich eine zweite an. Sie ist dadurch gegeben, daß nicht alles, was in einem Menschen angelegt ist, auch entwickelt werden kann und ausgebildet wird. Wenigstens in dem Zustand, in dem wir Erde und Welt heute vorfinden, ist es nicht jedem Menschen möglich, alles das, was er in sich nach Gestaltung drängen spürt, auch zu gestalten oder auch nur werden zu lassen. Wie mancher könnte mehr sein, als er ist ; nicht nur dann, wenn widrige Umstände ihn hindern, sondern auch dann, wenn sie so günstig sind, wie er nur wünschen kann. Das Maß des Möglichen liegt oberhalb des Maßes des Wirklichen. Damit einverstanden zu sein, sich also nicht als mißbraucht oder verhöhnt oder verworfen vorzukommen, sondern diese Begrenzung als gegeben hinzunehmen und sich durch sie nie behindert zu fühlen, das ist eine Leistung, die den Grund bildet dafür, frei, unabhängig, weiträumig und gelassen zu sein, so, wie es dem Idealbild vieler Formen der Religion entspricht.

Religiöse Armut besteht darin, auf das Unzugängliche zu verzichten, um das Zugängliche um so sorgfältiger zu pflegen. Ihr kommt die unscheinbarste, aber nachhaltigste Wirkung zu, die von dem Menschen ausgehen kann. Das Mögliche setzt immer den Verzicht auf das Unmögliche voraus. Was jeweils als möglich anzusehen ist, hängt vom einzelnen Menschen und der zugeordneten Umwelt ab.

II

Ursprung und Wertung

Nicht von der Pflanze und nicht von dem Tier, nur von dem Menschen sagt man, daß er arm ist, in einer der verschiedenen Formen. Daran liegt es, daß man danach fragen kann, woran das liegt und wie man es zu werten hat.

1. Die vitale Armut

Für den einzelnen ist sie zu einer gegebenen Zeit zunächst Schicksal. Zu fragen aber ist, ob dieses Schicksal nur Naturereignis oder auch schuldhaft ist.

Sofern der einzelne nicht dafür verantwortlich ist, daß er da ist, ist, von Geburt an unterversorgt zu sein, für ihn Schicksal. Sofern er aber nicht von vornherein körperlich oder geistig oder in beiderlei Hinsicht unterversorgt war, sondern es erst geworden ist, ist er schuldig, wenn er zu träge war, sich dem Gesetz zu unterstellen, daß Leben nur durch eigene Tätigkeit gedeiht, oder dem anderen, daß der Mensch sein Leben zu pflegen hat, es also nicht mißbrauchen darf. Wenn Jesus dem gelähmten Kranken zunächst die Sünden vergibt, so ist damit der Mensch aus dem Naturzusammenhang herausgehoben und einer Wertordnung unterstellt, die zu verletzen sich in der Natur auswirkt.

Schuldig kann auch die Gemeinschaft sein, besonders die Eltern, indem nicht der Raum gegeben wurde, in dem ein Mensch gedeihen kann. Das mag an den Formen der Eheschließung und der Fortpflanzung, der Gliederung und der Zusammenarbeit, des Tuns und des Genießens, der Einschätzung des Lebens, des Menschen, des Fortlebens liegen. Immer ist zu fragen, inwieweit sich die Gemeinschaft schuldig gemacht hat, zuzulassen, daß es in ihr solche gibt, die vital arm sind.

Dann besonders, wenn die vitale Armut als Zeichen der Verwerfung im religiösen Sinn aufgefaßt wird, ist zu fragen, ob die religiöse Auffas-

sung berechtigt ist, vitale Vorgänge und Zustände so zu werten, ob nicht vielmehr Zwischenbereiche übersehen wurden, in denen es möglich und notwendig ist, zu steuern, wie es in der modernen Medizin und den damit zusammenhängenden Bereichen geschieht.

Umgekehrt kann vitale Armut als religiöses Ideal hingestellt und gesucht werden: durch Hungern, Dürsten, Wachen; durch Vernachlässigen der Pflege des Körpers, besonders auch der Wunden; durch Verzicht auf Sauberkeit; durch Verstümmeln, Nichtgebrauchen, Verkrüppeln von Gliedern. Durch all das wird nicht nur der Körper, das Sichtbare, das Geschöpfliche, sondern das Außergöttliche überhaupt als unterwertig betrachtet, das man bestenfalls ertragen, keinesfalls wertschätzen, sondern möglichst bald überwinden soll. Armut ist in diesem Fall nicht ein Vorwurf gegen und eine Last für die Gesellschaft, sondern ein Zustand, den die Menschen nur dadurch aufzuheben imstande sind, daß sie verschwinden. Zu entscheiden, inwieweit dabei Zustände wirksam sind, die man als krank bezeichnet, wird schwer zu entscheiden sein, und wird dann unmöglich, wenn Krankheit als Abweichen von der Gesundheit definiert und Gesundheit nur als Durchschnittswert von vielen bestimmt wird. Gerade gegen eine solche Auffassung richtet sich der Protest derer, die vital arm sein wollen. Nur dann, wenn es gelingt, ihr Lebensgefühl und ihre Denkweise umzustimmen, ist es möglich, diese Form der Armut zu beseitigen. Vorschriften, welcher Art auch immer, sind machtlos.

Noch anders kann vitale Armut als religiös wertvoll hingestellt werden: indem der Arme als besonderer Freund Gottes gilt und bevorzugt als fromm bezeichnet wird. Weil ihm von Menschen nicht geholfen werden kann, selbst wenn sie es wollen und sich noch so sehr anstrengen, bleibt nur eines – wenn anders sein Leben sinnvoll sein soll –: daß Gott sich ihm besonders zuneigt, durch innere Nähe in diesem Leben und durch besondere Huld im jenseitigen. Der Arme unterliegt nicht so sehr den Bindungen und Verlockungen dieser Welt, ist also um so freier, sich jener zuzuwenden, und gilt jetzt schon als besonders in ihr beheimatet. Unnötig ist es zu sagen, daß, so hoch dieser Gedanke ist, er um so leichter auch mißbraucht werden kann, um diejenigen, die nicht arm sind, sich einreden zu lassen, daß sie für den Armen nichts zu tun brauchen.

Noch einmal sei darauf hingewiesen, daß vitale Unterversorgung auf einen Durchschnittswert bezogen ist, der von der jeweiligen Erfahrung und Einschätzung abhängt, die ihrerseits letztlich ihren Grund in religiösen Entscheidungen haben.

2. Die physiologische Armut

Wenn sie durch vitale Armut bedingt ist, braucht nicht mehr von ihr gesprochen zu werden.

Sie kann aber auch dadurch bewirkt sein, daß einer faul, unüberlegt, verschwenderisch ist. Dann ist er selbst schuldig, und hat er selbst dem abzuhelfen, daß er arm ist, oder es so lange zu ertragen, als er nicht eingreift. Andere können höchstens anregen und raten.

Wohl aber können unabhängig von diesem ersten Fall diejenigen, welche die Form der Gesellschaft bestimmen, ihre Herrschaft so benutzen, daß sie die Unteren ausbeuten. Das kann auf vielerlei Weise begründet und betätigt werden, auch aus dem Religiösen heraus. Dagegen kann man sich nicht dadurch wehren, daß man Herrschaft und Lenkung überhaupt ablehnt, weil eine Ordnung sein und diese Ordnung durch Menschen dargeboten werden muß. Man kann wohl und muß auch hervorheben, daß Ordnung um aller derer willen da sein muß, auf welche sie bezogen ist, daß sie also nicht einseitig zugunsten von Gruppen der Gesellschaft mißbraucht werden darf. Worin aber diese Ordnung besteht, welches ihr Ziel ist, wer sie vertritt und durchsetzt, das hängt ab von der Zahl der Menschen, ihrem Lebensstil und dem Zustand der Umwelt, wozu auch dieses gehört, wie weit sie diese Umwelt haben gestalten können oder gestalten wollen. Demgemäß kann die zugeordnete physiologische Armut vielerlei Formen annehmen, ist aber in jedem Falle schuldhaft bewirkt.

Weder über sich noch über die Umwelt herrschen die Menschen uneingeschränkt, im Gegenteil. Katastrophen der Natur sind unvermeidbar. Gedacht sei nicht an Umwälzungen im Weltall, in der Milchstraße, im Sonnensystem. Verlagert sich die Erdachse oder verschieben sich die Kontinente, sind die Folgen unabsehbar, und bedeuten in jedem Falle für viele physiologische Armut ; vom Untergang braucht nicht gesprochen zu werden, weil er die Armut aufhebt. Vulkanausbrüche, Überschwemmungen, Erdbeben, Bergrutsche, Dürre, Bodenerschöpfung, Insekten, Bakterien, Viren sind Gründe genug, um erkennen zu lassen, wie abhängig und im eintretenden Fall wie hilflos die Menschen sind, mit der Folge, daß sie in allen diesen Fällen physiologisch unterversorgt werden.

Für den einzelnen sind Katastrophen ähnlicher Art Krieg, Revolution, Währungsverfall, Erschöpfung der Lebenskraft eines Volkes. Für den einzelnen sind sie schicksalhaft und es wird schwer aufzulösen sein,

inwieweit er selbst dazu beigetragen hat, das zu bewirken, und inwieweit er gehalten ist, das zu bereinigen. Auch solcherart Katastrophen bewirken physiologische Armut.

Hier greifen Gesichtspunkte ein, die oberhalb des Physischen und Physiologischen liegen : der Pflicht, des Rechtes, der Verantwortung. Treten Katastrophen der Natur oder Gesellschaft ein, so obliegt es jedem, sich zu fragen, inwieweit er aufgerufen ist, sich zu besinnen, ob er gefehlt hat, nicht nur im Faktischen, sondern, und mehr, im Geistigen : darin, daß er nicht genügend erkannt, und darin, daß er das Erkannte nicht genügend betätigt hat ; religiös ausgedrückt : ob er gesündigt hat. Es liegt bei jedem, ob er sein und der anderen Mißgeschick als etwas auffaßt, das ihn zur Tätigkeit aufruft, zum richtigen Tun, zur Tugend, die darin besteht, das zu können und zu wollen, was je nach Anlage und Zeit möglich und erforderlich ist. Dann ist physiologische Armut ein Mittel der Natur, um darauf hinzuweisen, daß man es zu unterlassen hat, die notwendigen Werte zu verwirklichen, und es an der Zeit ist, das Unterlassene nachzuholen und zu überwinden.

Wird physiologische Armut, besonders in der Form des Fastens und Wachens, als Dienst an Gott empfunden und gesucht, so kann sich darin bekunden, wie wenig das Sichtbare den Menschen auszufüllen vermag, wie sehr er danach strebt, in eine Welt hinein zu gelangen, die seiner Sehnsucht nach Vollendung mehr entspricht, als es die sichtbare zu tun vermag. Das ist dann Anliegen des einzelnen, und die Gemeinschaft ist ihm gegenüber entlastet – sofern die Zahl solcher Armen nicht überhand nimmt, weil sie doch irgendwie der Gemeinschaft zur Last fallen. Dann liegt es an ihr, übersteigerte Ideale oder die Durchführung übersteigerter Ideale auf das tragbare Maß einzuschränken.

Auch die physiologisch Armen werden manchesmal als besondere Freunde Gottes bezeichnet, weil, indem sie den Hunger und Durst des Lebens kennen, sie besonders eindringlich empfinden und wissen, was Hunger und Durst der Seele, des Herzens ist : nach Geborgenheit, Güte und Größe. Darin spricht sich aus, daß man des Wandels, der Vergänglichkeit und Unzuverlässigkeit irdischen Lebens innegeworden ist und das Menschliche für wertvoller und reicher hält, als daß es sich in Irdischem erfüllen könnte ; daß man den Menschen als einem Jenseits zugeordnet erlebt, das allein seine Heimat ist ; daß er sich dieser Heimat um so näher fühlt und weiß, je weniger er sich an diese Welt gebunden fühlt. Auch diese Auffassung kann mißbraucht werden – was nichts daran ändert, daß sie zu Recht besteht, sofern man den Menschen nicht nur

als ein Naturereignis im Verlaufe der Erdentwicklung betrachtet, wie es die Riesenfarne und die Saurier waren.

Zeitweilige physiologische Armut, in der Form des Fastens und Wachens, als Mittel der Gesundheit in jederlei Sinn zu betätigen, das zu betrachten liegt außerhalb dieser Untersuchung und sei erwähnt, um nicht vergessen zu werden. Sie zeigt aber, wie schwer es ist, Normen über die Armut aufzustellen, und unmöglich, die Armut nur in einerlei Sinn aufzufassen.

3. Die soziale Armut

Sie kann aus der vitalen und physiologischen Armut folgen und geht dann auf die gleichen Gründe zurück wie diese. Gleichwohl ist sie nicht mit ihnen gleich. Denn sie bezieht sich auf den Platz, den der einzelne innerhalb einer Gesellschaft hat, und auf die Bedeutung dieses Platzes in der Gesellschaft.

Es kann also einer weder vital noch physiologisch unterversorgt und dennoch arm im soziologischen Sinn sein.

Das wiederum kann so sein, daß er nach dem geltenden Urteil der Zuständigen als arm aufzufassen ist oder daß einer sich selbst als zurückgesetzt betrachtet. Das erste etwa ist bei uns dann der Fall, wenn eine Familie mit sechs Personen nur einen Raum bewohnt ; das zweite kann sein, wenn einer statt einer Kühltruhe nur einen Kühlschrank, statt eines Badezimmers mit Klimaanlage und Luftreinigers nur eine Dusche, statt eines Rolls-Royce nur einen Volkswagen hat.

Wenn im ersten Fall auch die gleichen Gründe wirksam sind wie bei der physiologischen Armut, so doch auf einer höheren Ebene und meist auch mehr undurchsichtig. Faulheit, Unüberlegtheit und Verschwendung beim einzelnen, ausbeuterische Beherrschung durch die Oberen sind weniger leicht festzustellen und weniger leicht zu normieren. Die Gefahr, daß Naturkatastrophen eintreten, ist größer, weil die Menschen, je kultivierter sie sind, sie um so mehr in die Natur eingreifen, durch Lenkung des Pflanzenbewuchses und Tierbesatzes, durch Bau von Dämmen und Deichen, durch Umlenken von Strömen und Aushöhlen der Erdkruste, durch Beseitigen oder Anhäufen von Bergen, und sich dadurch noch mehr gefährden, als sie es ohnehin schon sind. Um so schwerer ist es im Einzelfall, festzustellen, wo die Schuld beginnt und wie man vorsorgen kann, und um so leichter ist es möglich, daß von daher die Menschen umgeschichtet werden.

Entsprechend noch schwieriger ist es, festzustellen, ob ein Krieg, eine Revolution, ein Währungsverfall gewollt oder zugelassen war, und vorzusorgen, daß sie vermieden werden.

Das aber, was man als soziale Armut betrachtet und wie man ihr entgegenarbeitet, hängt davon ab, als was man den Menschen betrachtet; wie man den einzelnen auf die Gesellschaft bezieht; wie man die Menschheit in die Entwicklung der Erde und des Weltalls einordnet, und wie man den Geist bewertet, besonders in bezug auf seine Bindung an das Sichtbare und seine Beziehung auf das Ewige – wenn man bereit ist, ein Ewiges zuzugestehen.

Damit ist man bereits im Religiösen. Denn die Religion will das Ganze, zwar nicht im einzelnen darbieten, aber doch als Rahmen und Maß für jeden Teil geben. Dann wird es verständlich, daß auch die soziale Armut als wertvoll angesehen wird, weil sie davor bewahrt, daß der einzelne sich überschätzt; davor bewahrt, daß das Sichtbare einziger oder wichtigster Maßstab wird; davor bewahrt, den Menschen oder eine seiner Gemeinschaften oder Gesellschaften zum letzten Ziel zu machen. Wenn diejenigen, die nicht bis zur letzten Grenze ihren Anteil am gemeinschaftlich Erarbeiteten ausschöpfen, sich begnügen, dürfen sie sich als diejenigen betrachten, die den Grund darbieten, aus dem die Gesellschaft wächst, und das als eine Selbstlosigkeit auffassen, zu der sie sich vom Religiösen her, wenn nicht für verpflichtet, so doch aufgerufen wissen. Wie nahe es liegt, solches zu mißbrauchen, ist ersichtlich.

Umgekehrt kann gerade vom Religiösen her die sichtbare Welt als Feld zur Betätigung des Glaubens und der vorweisbare Erfolg als Bestätigung für die Richtigkeit und Kraft des Glaubens aufgefaßt werden. Dann ist soziale Armut Zeichen der Verwerfung von seiten Gottes und Bekundung der Minderwertigkeit innerhalb der Menschen.

Wenn solche sozial Armen als fromm bezeichnet werden, kann damit gesagt sein sollen, daß sie sich in ihre Lage ergeben, obwohl sie veränderlich ist; kann gesagt sein sollen, daß man sich auf ihre Frömmigkeit bezieht, um sie geneigt zu machen, nicht auf Änderung zu sinnen und zu drängen; kann auch gesagt sein wollen, daß man sie für unentwickelt genug hält, um nicht zu erkennen, wie unangebracht und unwürdig ihre Lage ist.

Sozial arm zu sein, kann aber auch dazu veranlassen, tätig zu werden, um die Armut zu überwinden; um sich und den anderen zu beweisen, daß man Schwierigkeiten bewältigen kann; um sich einen Platz zu schaffen, an dem man wirksam und geachtet ist.

Ebenso auch können die anderen, die nicht arm sind, sich angesprochen und aufgerufen fühlen, den Armen zu helfen, aus dem unzulänglichen Zustand herauszukommen. Das kann mit freiwilligen Hilfen und Leistungen einsetzen und bis hin zu allgemein verbindlichen Verabredungen gehen, etwa in Form von Beiträgen und Steuern.

4. Die moralische Armut

Der einzelne kann sich deswegen um sie bemühen, weil er erlebt und weiß, daß er abhängig ist. Weil nun dasjenige, worauf er angewiesen ist, rational nicht ableitbar ist, bedeutet es nicht viel, ob man von diesen oder jenen Dingen abhängt, ob von Holz- oder Steinbauten, von Weizen oder Mais, von Kamel oder Kraftwagen. Zwar braucht man gewisse Dinge in gewisser Zuordnung, was vom jeweiligen Kulturkreis abhängt. Aber man bleibt sich dessen bewußt, daß man die benötigten Dinge in weitem Bereich gegeneinander auswechseln kann, man sich also nicht mit ihnen als eins empfinden darf, und bleibt sich dessen bewußt, daß die untere Grenze des Benötigten tiefer liegt, als man aus Gewöhnung und Stumpfheit anzunehmen geneigt ist.

Damit zeigt sich ein anderes : daß man selbst und die Umwelt veränderlich ist. Was man heute braucht, kann morgen überflüssig sein ; was man gestern für unentbehrlich hielt, ist heute lästig ; was man sich heute zutraut, davor kann einem morgen bange werden. Wenn dem aber so ist, und wenn Entsprechendes auch von den anderen gilt, lohnt es sich nicht, mehr an den Dingen zu hängen, als es jeweils angemessen, sinnvoll und verantwortbar ist. Das Werden und Vergehen am eigenen Besitz zu erleben, löst mehr ab als Zureden und Verzichtensrausch.

Gerade wenn man um das Verändern weiß, ist man um so mehr gehalten, sich nach dem umzusehen, was weniger veränderlich, was möglichst andauernd ist. Um das zu können, muß man imstande sein, sich vom Gegenwärtigen abzulösen, das Vergangene zu bedenken und sich auf das Zukünftige auszurichten. Damit betätigt man, daß jeder gegebene Umkreis zu gering ist, daß, je höher das Leben steigt, es um so breiter und tiefer verwurzelt sein muß, und das bedeutet, daß man das Überschaubare als einen immer geringer werdenden Anteil des Notwendigen und Wünschbaren anzusehen bereit ist.

Auch von der Gemeinschaft her kann man sich verpflichtet fühlen, sich vom Besitz mehr oder weniger abzulösen. Dann, wenn es notwendig ist, um anderer willen nicht alles selbst ausschöpfen zu wollen, was man

erarbeitet hat ; wenn man weiß, daß man nur mit den anderen gemeinsam gedeihen kann, daß man auch den anderen sein eigenes Wohlergehen schuldet ; wenn man willens ist, Wohlergehen den anderen nicht nur zu gönnen, sondern auch zu vermitteln. Dann wird man nicht darauf bestehen, das Eigene als nur eigen zu beanspruchen.

Freilich kann dieses, geneigt zu sein, anderen mitzugeben, auch dazu mißbraucht werden, daß man diese Bereitwilligkeit dazu benutzt, andere von ihrem Besitz, das heißt von ihrem Einfluß abzulösen, um selbst um so mehr Einfluß, das heißt, wenigstens indirekt, um so mehr Macht zu haben. Das erweist sich in den verschiedensten Bereichen, in Politik, Wirtschaft und Religion ; widerspricht aber nicht dem Wert, wohl aber der Verwertung der moralischen Armut.

5. Die religiöse Armut

Sie macht damit ernst, daß der Mensch nicht Gott ist. Ein solcher Mensch hadert nicht, sondern erkennt an, daß dem so ist. Er weiß, daß er begrenzt ist, und wehrt sich nicht dagegen. Er ist begrenzt in dem, daß ein Mann nicht Frau ist und umgekehrt ; daß ein Kind nicht erwachsen ist und umgekehrt ; daß ein Gesunder nicht krank ist und umgekehrt ; daß man nicht gleichzeitig wandern und ruhen, etruskisch und bengalisch sprechen, Klavier spielen und malen kann ; daß jedem nur ein Bereich zugemessen ist, den er nicht überschreiten kann. Aber selbst diesen Bereich auszufüllen, ist manchen, und gerade den Begabten, nicht möglich : was sie eigentlich könnten, müssen sie unterlassen, weil ihnen Zeit und Mittel fehlen. Darin erweisen sie sich als religiös, daß sie das hinnehmen, anerkennen, betätigen – diejenige Form der Gottesverehrung, die es als einzige verdient, als Demut bezeichnet zu werden. Diese Demut ist der Kern der Frömmigkeit. Sie ist die einzige, die von der vitalen, physiologischen und sozialen Lage unabhängig ist, weil sie sich nicht auf den einzelnen, sondern auf den Menschen überhaupt bezieht, aber vom einzelnen vollzogen wird.

Nicht nur das Unmögliche, sondern auch das Mögliche weitgehend beiseite zu lassen, kann auch dadurch bewirkt sein, daß einer sich einer Aufgabe hingibt, der er sich zugeordnet weiß. An einem solchen wird sichtbar, wie wenig der Mensch nur vom Brot und für den Erwerb lebt, wenn er von einer Idee gepackt ist, deren wichtigste Eigenschaft die ist, als verwirklichbar zu erscheinen. Die Stifter von Religionsgemeinschaften und Klöstern, die Erforscher der Erde, Menschen, Tiere, Pflanzen, die

Entdecker des Weltalls und die Erfinder der Werkzeuge welcher Art auch immer, die Künstler und Forscher zeigen, wie sehr einer die Welt und die Menschen lieben kann, ohne ihnen verfallen zu sein. Wenn sie in dieser Aufgabe zwar nicht ertrinken, aber aufgehen ; wenn sie also in ihrer Erfüllung einen Dienst am Ganzen sehen, dessen Geheimnis nicht auszuschöpfen ist, dann darf ihr Tun als religiös aufgefaßt werden. Das wird dadurch bestätigt, daß auch denen, die nicht im eigentlich Religiösen tätig sind, Züge eignen, die man als religiös zu bezeichnen gewohnt ist : Selbstbeherrschung, Selbstlosigkeit, unbeirrbarer Sinn für Wahrheit und Maß, unbestechliches Bewußtsein für Gerechtigkeit und Ausgleich.

Das aber ist Religion : bereit sein, sich in das Ganze einzufügen, es in seinem Geheimnis anzuerkennen, es auf seine Mitte, den personhaften Gott, zurückzuführen, die Verantwortung des Teiles für das Ganze zu übernehmen, dem Geist und Bewußtsein des Menschen seinen Platz im Reich des Unsichtbaren zu sichern.

Solche Armut, als bejahte Begrenztheit, ist nicht mißbrauchbar, weil sie zu hellsichtig ist. Mögen solche Arme, von anderen her gesehen, als mißbraucht erscheinen : sie selbst empfinden es nicht so, weil sie zu sehr das Getriebe durchschauen und weil sie zu sehr damit rechnen, daß auch, wenn sie mißbraucht werden, sie dennoch dem Ganzen dienen, dem Geist, der unsichtbar und unerkennbar in allem waltet.

III

Verflechtung

Die verschiedenen Formen der Armut bestehen nur selten getrennt. Meist verflechten sie sich miteinander.

1. Die religiöse Armut, als Erlebnis der Begrenztheit, schließt die moralische Armut ein, weil, wer den Grund für seine Begrenztheit erkennt und anerkennt, auch bereit ist, sich von seinem Besitz zu lösen, sei es, indem dieser Besitz wechselt, sei es, daß er bis an die unterste Grenze des Notwendigen sinkt.

Religiöse Armut kann, braucht aber nicht auch soziale Armut einzuschließen. Denn religiöse Armut bedeutet ja nicht, im gesellschaftlichen Bereich vorweisbar unterversorgt zu sein, sondern ist, immer in ihren reinsten Fällen, auf den höchsten Stufen möglich und wirklich.

Aber, wer religiös arm sein will, kann das auch schon auf zuvorliegenden Stufen sein, indem er nicht, was ihm möglich ist, bis zum letzten durchsetzt, sondern schon vorher innehält, weil es oft belanglos ist, wo die sichtbare Grenze liegt.

Entsprechendes gilt auch davon, wie sich die religiöse Armut zur physiologischen Armut verhält. Nur wird das selten zu bedenken sein, weil der Religiöse sich dazu anhält, vermeidbaren Mangel von sich aus aufzuheben.

Vitale Armut im eigentlichen Sinn als religiös aufzufassen, wird nur in Ausnahmefällen möglich sein, weil Religion Einordnung im Sinne des Gesunden meint und ein vital Unterversorgter nur selten imstande sein wird, seine Lage als zum Ganzen gehörig aufzufassen. Dumpfe Ergebenheit mag möglich sein, aber sie ist weder klar noch gewollt.

Unnötig ist es, aber nicht vergessen sei es, darauf hinzuweisen, daß Religion hier als die echte verstanden wird, nicht als Tarnung für etwas anderes, das widerreligiös ist, wovon im ersten Teil gesprochen wurde.

2. Moralische Armut, als Unabhängigkeit von Besitz, kann mit sozialer Armut zusammengehen, sofern moralische Armut gleichmütig macht darüber, ob man das mögliche und erwartete Maß von Besitz hat. Je weniger moralische Armut die soziale einschließt, um so reiner ist sie. Soziale Armut steht nur da nicht der moralischen entgegen, ist vielmehr ihr angemessener Ausdruck, wo sie um eines Ideales willen getragen oder gesucht wird, das meist aus dem religiösen Bereich genommen ist.

Mit der physiologischen Armut ist die moralische nur dann vereinbar, wenn die physiologische Armut einen überwindbaren Zwischenzustand darstellt oder wenn sie als endgültiger Zustand gesucht wird. Dieses aber liegt außerhalb dessen, worauf eine Gesellschaft angewiesen ist, und kann nur zeitweise als Mahnung oder Anklage ertragen und wirksam werden.

Auch mit der vitalen Armut ist die moralische nur dann vereinbar, wenn die vitale Armut sich auf das Körperliche bezieht und das Geistige nicht angegriffen ist, sondern sich um so mehr angesprochen und aufgerufen weiß. Meist liegen die vital Armen in den Grenzbereichen des Moralischen, die schwer abzuschätzen und abzugrenzen sind.

3. Die soziale Armut als Unterversorgung mit den angemessenen Gütern kann sowohl Grund als auch Folge der physiologischen oder vitalen Armut sein. Meist aber ist sie von beiden unabhängig und zeigt an, daß das relative Gleichgewicht der Versorgung mit Gütern nicht erreicht ist.

Da freilich das, was als durchschnittliche Versorgung des einzelnen zu gelten hat, schwer abzuschätzen ist, weil man erstens den Durchschnitt seiner Gruppe und zweitens den seiner Gruppe zum Ganzen feststellen muß, so kann es strittig sein, wie diese beiden Verhältnisse eingeschätzt werden. Es kann hinzukommen und sollte immer bedacht werden, auf welchen Zeitraum hin man den Durchschnitt bezieht : was kurzfristig als Mangel für einen einzelnen oder eine Gruppe zu gelten hat, kann langfristig notwendig sein, weil es dem Ganzen und damit auch der Gruppe und dem einzelnen zugute kommt. Wenn dieses Ganze auch nicht in dem Sinne aufgefaßt zu werden braucht, wie die Religion es verlangt, so ist doch durchaus möglich, daß in dem Hinblick auf das Ganze und auf Einschränkungen, die um seinetwillen notwendig sind, religiöse Affekte wirksam werden, so wie es in Diktaturen, besonders leicht in kommunistischen Diktaturen, feststellbar ist.

4. Physiologische Armut als Behinderung der Lebensvorgänge kann auf vitale Armut zurückgehen.

Ist das nicht der Fall, so ist das, was dann zu sagen ist, schon im ersten Teil dargestellt.

5. Leicht ist zu sehen, daß, wenn von einer bestimmten Form der Armut gesprochen wird, entweder die anderen übersehen oder mitgemeint – also indirekt wirksam – sind oder daß man nur, und meist, einen Gesichtspunkt hervorheben will.

6. Das Geflecht oder Gewebe der Armut ist deswegen so schwer zu entwirren, weil es einen grundlegenden Aspekt des Menschen darbietet und dieses in noch höherem Ausmaß schwer entwirrbar ist. Das wieder liegt daran, daß der Mensch in mancherlei Hinsicht aufspaltbar ist, sofern man sich bemüht, ihn zu beschreiben.

Seine Doppelnatur wird deutlich, wenn man bedenkt, daß er dem Sichtbaren ebenso verhaftet ist wie dem Unsichtbaren, und es schwer ist zu entscheiden, welches davon überhaupt und im einzelnen überwiegt.

Zur Doppelnatur gehört auch, daß er dem Diesseitigen und dem Jenseitigen zugehört, es aber unmöglich ist, zu bestimmen, wo deren Grenze liegt und wie beide wirksam sind.

Zur Doppelnatur ist in anderer Hinsicht zu rechnen die Fähigkeit, gut oder böse zu sein : der Dualismus in Mensch und oft auch Welt. Manichäismus, Gnostizismus, Zoroastrismus, Albigenser, Katharer, Bogomilen bezeichnen einige Bewegungen, an denen das deutlich wird ; in abgeschwächtem Maß, aber deutlich genug, die Armutsbewegungen innerhalb der katholischen Kirche.

Zur Doppelnatur des Menschen muß man hinzunehmen dieses, daß er Einzel- und Gemeinschaftswesen ist. Daraus werden die anonymen Volksbewegungen verständlich, mit dem Kampf gegen Reichtum und Hierarchie, gegen Herrscherklassen und Kulturgüter.

Zur Doppelnatur endlich sei auch noch genommen, daß der Mensch aus Erfahrung und Spekulation lebt. Beide sind voneinander abhängig ; aber wie das zu bestimmen ist, das läßt sich nur nachträglich beschreiben, nicht aber im voraus rational festlegen. Daran liegt es, daß es Zeiten spiritualistischen Überschwanges gibt, die auch vor brutalen Formen ihrer Äußerung nicht erschrecken, sondern sie für notwendig halten. Selbst im materialistischen Kommunismus ist solcher übersetzter Spiritualismus wirksam.

Eine Sonderform des Gegensatzes zwischen Diesseits und Jenseits ist die eschatologische Erwartung, welche alle Maßstäbe verkürzt und alle Kräfte entweder zusammendrängt oder auflöst.

Daß bei alledem die Armut als Erlebnis, Zustand, Forderung noch mehr schillert als sie es ohnehin innerhalb eines relativ stabilen Zustandes tut, ist einleuchtend. Letztlich bleibt, wie man sie auffaßt, bestimmt durch das Lebens- und Weltgefühl, und das ist letztlich Religion. Das aber besagt, daß der Mensch zunächst ein entscheidendes, nicht ein erkennendes Wesen ist. Zwar sollte der Entscheidung möglichst viel an Erkennen vorangehen. Aber daß das wünschenswerte Maß fast nie erreichbar ist, macht den Grund dafür aus, daß die Religion unentbehrlich ist – wie immer auch ihre Form und ihr Name sein mag.

IV

Zusammenfassung

Betrachtet man die Armut, so erhellt man den Menschen.

1. Die einzelnen Formen der Armut beziehen sich in verschiedener Weise auf den Menschen.

Die religiöse Armut ist notwendig damit gegeben, daß der Mensch nicht Gott, christlich gesprochen, daß er Geschöpf Gottes ist.

Die moralische Armut ist notwendig, weil der Mensch primär nicht körperlich, sondern geistig ist ; zu diesem Geistigen gehört, daß er nicht nur für Jetzt, sondern für sein ganzes Leben, nicht nur für sich, sondern auch für die anderen verantwortlich ist.

Die soziale Armut ist wandelbar, stets anfallend, aber weitgehend vermeidbar.

Die physiologische Armut ist immer möglich, und sie zu vermeiden eine stets lastende Aufgabe für alle.

Die vitale Armut ist in dem Maß vermeidbar, als das Körperliche lenkbar ist. Mit einem Spielraum der Mutation muß immer gerechnet werden, von woher Gesundheit als Durchschnitt bestimmt werden muß.

2. Ordnet man die verschiedenen Formen der Armut, so lassen sich zwei Gruppen bilden.

Beide haben gemeinsam, daß sie als Unterversorgung bestimmt werden können. Sie unterscheiden sich dadurch, daß die Unterversorgung das eine Mal einen vermeidbaren Mangel, das andere Mal eine notwendige Begrenztheit aussagt.

Die erste Gruppe umfaßt die vitale, physiologische und soziale Armut. Sie bezeichnen einen Mangel, der in jedem Fall als vermeidbar, und bei der physiologischen und sozialen Armut als unwürdig empfunden wird.

Auch die zweite Gruppe, die moralische und religiöse Armut, bezeichnet einen Mangel, aber nicht im Sinn eines Zurückbleibens unter einer vorweisbaren Norm, sondern als Nichtbesitzen von etwas, das zu haben denkbar wäre, also eine Begrenztheit.

Der Mangel wird am Tatsächlichen abgelesen, das als Durchschnitt feststellbar ist, die Begrenztheit an einem Ideal, das sich aus dem ergibt, wie man die Welt als Ganzes auffaßt und gegebenenfalls einordnet ; das Ideal bezeichnet ein Ziel, das nicht dem einzelnen, sondern nur der Menschheit erreichbar ist.

Die erste Gruppe folgt aus dem, daß der Mensch dem Körperlichen verhaftet ist, die zweite Gruppe aus dem, daß der Mensch, obwohl begrenzt, geistig ist und nur im Glauben an eine Berufung sein Wesen erfassen kann.

Basil Drack OSB

Beschauliches und tätiges Leben im Mönchtum nach der Lehre Basilius des Grossen

(*Schluß*)

II. Die Uebung der Nächstenliebe

a) Allgemeine Grundsätze

« Daher ist auch das erste [Gebot der Gottesliebe] durch das zweite [Nächstenliebe] zu erfüllen und durch das zweite wiederum zum ersten zurückzukehren, und wer den Herrn liebt, liebt folglich auch den Nächsten. » [184] Mit diesen Worten verlangt Basilius von seinen Mönchen die Verwirklichung des Gebotes der Bruderliebe. Er kannte sicher die stoische Auffassung, nach der alle Menschen Bürger eines Weltreiches sind und deshalb die Pflicht haben, einander zu lieben, da sie ja alle von Gott abstammen und die gleiche Natur haben. Aber nicht aus diesen Gedankengängen heraus verlangt Basilius von den Mönchen die brüderliche Liebe, sondern weil Christus das neue Gebot der Nächstenliebe gegeben hat.

Mit aller Klarheit vertritt Basilius seine Auffassung in der 7. Frage der ausführlichen Regeln, wo er für den Primat des zönobitischen Lebens vor dem anachoretischen eintritt. Pachomius begründet die Vorzüglichkeit des gemeinsamen Lebens damit, daß der Zönobit durch sein gutes Beispiel den Mitbrüdern die Erreichung der Vollkommenheit erleichtert und auch am Fortschritt der andern Anteil haben kann [185]. Viel ausführlicher als die Begründung des Pachomius ist die des Basilius.

[184] R. F. 3, MG 31, 917 B.
[185] Cod. Bohairic, n. 105, ed. Lefort S. 177.

Zuerst stellt er die These auf: « Ich weiß, daß das Leben, welches mehrere zum gleichen Zweck führen, nützlicher ist als das Einsiedlerleben. »[186] Er sucht nun diese Behauptung durch acht Beweise zu erhärten.

Der erste Grund: Der einsam Lebende kann nicht einmal in genügendem Maße für seine leiblichen Bedürfnisse sorgen. Wie der Fuß ohne die Mithilfe der andern Glieder seine Aufgaben nicht zu erfüllen vermag und unnütz bleibt, so geht es auch dem Einsiedler. Was er besitzt, kann er seinen Mitmenschen nicht mitteilen, und was ihm fehlt, kann ihm niemand geben. Gott aber sagt im Buch Jesus Sirach, daß jeder Mensch sich seinesgleichen anschließt (Sir. 13, 20)[187]. Wenn sich dieser Grund auch auf ein Wort der heiligen Schrift stützt, ist er doch nicht spezifisch christlich. Auch die Stoiker vertreten die Ansicht, daß alle Menschein einander helfen sollen, da sie eine gemeinschaftliche Natur besitzen und vom gleichen Gott abstammen. Der Beweis des heiligen Basilius ist nur stichhaltig gegen ein absolutes Eremitentum. Die « Apophthegmata » berichten uns aber, daß die Einsiedler Ägyptens hie und da zusammenkamen und einander in Liebe dienten[188].

Der zweite Grund: Das anachoretische Leben verträgt sich nicht mit dem Gebot der Nächstenliebe[189]. Paulus sagt: « Die Liebe ist nicht selbstsüchtig » (1 Kor. 13, 5). Der Einsiedler aber sorgt nur für seine eigenen Bedürfnisse. Das widerspricht dem Gesetz der Liebe, welches Paulus so erfüllte, daß er nicht seinen eigenen Nutzen suchte, sondern den Vorteil vieler, damit sie gerettet würden (1 Kor. 10, 33)[190]. Diese Begründung steht ganz auf dem Boden des neuen Testamentes. Der Mönch muß als vollkommener Christ das Gebot der Nächstenliebe in einer solchen Weise erfüllen, daß er nicht nur um das eigene Wohl, sondern auch um das des Nächsten besorgt ist. Auch diese Begründung ist nicht restlos überzeugend. Denn die Quellen zeigen uns, daß die Anachoreten Werke geistlicher und leiblicher Barmherzigkeit übten[191]. Des hl. Basilius Schüler Evagrius Ponticus hat sich von der Vorzüglichkeit des Zönobitenlebens nicht überzeugen lassen und in seinen Schriften dar-

[186] R. F. 7, 928 C: Πρὸς πολλὰ χρησιμωτέραν καταμανθάνω τὴν ἐπὶ τὸ αὐτὸ τῶν πλειόνων διαγωγήν.

[187] 928 CD.

[188] Vgl. K. Heussi: Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen 1936, S. 198.

[189] R. F. 7, 929 A.

[190] 929 A.

[191] Heussi: a. a. O. S. 162.

gelegt, wie der Einsiedler durch sein Gebet auch den andern Menschen nützen kann [192].

Dritter Grund : Der Einsiedler kann von niemand zurechtgewiesen werden [193]. Die Zurechtweisung ist eine Tat der Liebe und notwendig für den Fortschritt im religiösen Leben. Davon spricht die heilige Schrift mit den Worten : « Wer liebt, erzieht mit Sorgfalt » (Sprichw. 13, 24). Es ist äußerst schwierig, in der Einsamkeit einen Mann zu finden, der die Fehler tadelt, es sei denn, man hätte sich vorher schon einen solchen gewählt [194]. Schon die Heilige Schrift warnt vor dem einsamen Leben : « Wehe dem Einsamen. Denn wenn er fällt, hat er niemand, der ihn aufrichtet » (Pr. 4, 10). Dieser Grund trifft nur für den Anachoreten zu, der von allen Menschen getrennt lebt, nicht aber für die Anachoreten der Sketis, die sich von den erfahrensten Vätern leiten lassen konnten.

Vierter Grund : Nur im gemeinsamen Leben können *alle* Gebote erfüllt werden [195]. Nur mehrere können zugleich alle Gebote verwirklichen. Wenn der Einsiedler einen Kranken besucht, kann er nicht Gäste empfangen ; wenn viel Zeit für die Spendung und Verteilung der Lebensmittel benötigt wird, kommen die Armen zu kurz, und so kann dem größten und ersten Gebot nicht nachgelebt werden. Basilius stellt die Frage : « Wer wollte daher das müßige und fruchtlose Leben dem fruchtbaren und nach dem Gebote des Herrn eingerichteten vorziehen ? » [196] Schärfer könnte man die anachoretische Lebensweise nicht ablehnen. Pachomius ist

[192] Vgl. Bousset : Apophthegmata Tübingen, 1923, S. 336.

[193] R. F. 7, 929 A.

[194] Der Satz : Ὃν ἐπὶ τῆς μονώσεως εὑρεῖν ἄπορον, μὴ προενωθέντα κατὰ τὸν βίον ist nicht leicht zu übersetzen. Garnier (MG 31, 930 B) gibt ihn so wieder : « Talem autem in solitudine reperire difficillimum est, si prius in vitae societatem adjunctus non fuerit. » V. Gröne übersetzt ihn folgendermaßen : « Ein solcher ist in der Einsamkeit schwerlich zu finden, wenn er nicht schon vorher im Leben verbunden war. » BKV, Ausgewählte Schriften des hl. Basilius des Großen, 2. Bd. Kempten 1877. D. Amand : L'ascèse monastique de Saint Basil, Maredsous 1948, S. 121.: « Il est excessivement difficile de trouver un tel guide dans la solitude, à moins peut-être que, dans la vie commune, on ne soit mis au préalable sous la direction d'un père spirituel. » In der Anm. 66 sagt er allerdings : « Je ne me dissimule pas le caractère conjectural de cette traduction d'un texte assez énigmatique. » S. 121. D. Amand denkt an den Fall, wo der Einsiedler vorher Zönobit war. Vielleicht könnte man das μὴ προενωθέντα κατὰ τὸν βίον so wiedergeben : Wenn er nicht schon vorher auf Lebenszeit geeint war. Der Sinn des Satzes ist wohl der : Es ist für einen Anachoreten schwer, einen Seelenführer zu finden, wenn er nicht schon vorher einen hatte, der ihm auch weiterhin bleibt.

[195] R. F. 7, 929 B.

[196] 929 B.

nicht so weit gegangen, dem anachoretischen Leben jeden Wert abzusprechen. Basilius aber nennt es müßig und unfruchtbar. Müßig, weil seiner Auffassung nach der Einsiedler nur für sich lebt ; unfruchtbar, weil der Anachoret, wie Basilius glaubt, für seine Mitmenschen ohne Nutzen ist. Daß diese Meinung des hl. Basilius nicht in allem den Tatsachen entspricht, ist uns bei der Beurteilung der ersten drei Gründe, die er für die Vorzüglichkeit des Zönobitentums anführt, klar geworden. Richtig an seiner strengen Beurteilung des Anachoretentums ist, daß in dieser Lebensweise die *Gefahr* der Unfruchtbarkeit und des Müßiggangs größer ist als in der zönobitischen.

Fünfter Grund : Wir alle bilden einen Leib, dessen Haupt Christus ist. Wir sind nur dann einzeln aneinander Glieder, wenn wir im Heiligen Geist zu einem Leib vereinigt sind. Die Anachoreten tragen dieser übernatürlichen Tatsache keine Rechnung. Da sie ihrer eigenen Neigung folgen, können sie den Mitmenschen nicht dienen und auch die Unterwürfigkeit unter das Haupt, Christus, nicht aufrecht halten [197]. « Denn weder können wir als Anachoreten in der Trennung voneinander mit den Verherrlichten uns freuen, noch mit den Leidenden mitleiden, da ja natürlicherweise niemand den Zustand des andern wissen kann. » [198] Diese Begründung ist wieder ganz biblisch. Basilius meint, das Anachoretentum stehe im Gegensatz zum Dogma vom « Corpus Christi mysticum ». Mit dieser Beweisführung geht Basilius weit über alle antike Philosophie hinaus. Wenn auch Platons Philosophen dem Staat dienen, und die stoischen Weisen gegen ihre Mitmenschen gütig sein sollen, so sind sie als Aristokraten des Geistes mehr auf ihre eigene Vervollkommnung eingestellt und sehen überlegen auf die Masse des gewöhnlichen Volkes herab, das aus Toren besteht. Für Basilius sind aber alle Menschen Glieder des mystischen Leibes, denen man in aller Liebe dienen soll. Basilius geht jedoch zu weit, wenn er behauptet, der Anachoret könne den andern Gliedern des mystischen Leibes nicht nützlich sein [199]. Kann doch auch der Einsiedler durch sein Gebet den Menschen helfen. Daß Basilius auch für diese Aufgabe des Mönchtums, fürbittend für Kirche und Welt einzutreten, Verständnis hat, zeigen uns zwei seiner Briefe. Im Brief 256 schreibt er an von den Arianern verfolgte Mönche, sie sollten Tag und Nacht dafür beten, daß die arianische Verfolgung aufhöre, dem Volk die vertriebenen Hirten wiedergegeben würden und die Kirche

[197] 929 C.
[198] 929 D. 932 A.
[199] 929 D.

ihre frühere Würde zurückerhalte. Wörtlich schreibt er : « Ich bin überzeugt : Wenn eine Stimme gefunden wird, die den guten Gott gnädig stimmt, wird er uns sein Erbarmen nicht mehr lange vorenthalten, sondern uns mit der Prüfung auch den guten Ausgang schenken, damit wir durchhalten. » [200] Im Brief 284 bittet er einen Steuerbeamten um Steuerbefreiung für Mönche. Darin stehen die Worte : « Ich weiß, daß du Menschen, die ein solches Leben [der Entsagung] führen, mehr als alle andern verehrst, und daß du sie dir als Helfer erwerben willst, die fähig sind, durch ihre dem Evangelium entsprechende Lebensweise den Herrn zu besänftigen. » [201]

Sechster Grund : Nur der Zönobit kann die charismatischen Gaben in den Dienst der Allgemeinheit stellen. Die dem Einsiedler verliehenen Gaben sind nutzlos [202]. Einer kann nicht alle Geistesgaben empfangen. In der Gemeinschaft erfüllt sich das Wort des Apostels : « Dem einen wird verliehen das Wort der Weisheit, dem andern das Wort der Erkenntnis, dem andern der Glaube, einem andern Weissagung, dem andern die Gabe zu heilen usw. » (1 Kor. 12, 8-10). Bei den Zönobiten kommt das Charisma des Einzelnen der ganzen Gemeinschaft zugute ; und diese Geistesgaben werden ja nicht für den persönlichen Nutzen, sondern zum Wohl der Vielen geschenkt [203].

Siebenter Grund : Das gemeinsame Leben ist vorteilhafter für die Erhaltung der Tugenden. Wer in Sünden fällt, wird von seinen Mitbrüdern getadelt ; der Gerechte aber gewinnt eine feste Überzeugung, da viele seine guten Handlungen billigen [204].

Achter Grund : Der Einsiedler kann leicht ein Opfer seiner Selbsttäuschungen werden. Da ihn niemand auf seine Fehler aufmerksam macht, fällt er in Selbstgefälligkeit [205].

Neunter Grund : Der Einsiedler kann die Tugenden der Demut und der Barmherzigkeit nicht üben. Das Beispiel des Herrn, welcher seinen Jüngern die Füße wusch, kann er nicht nachahmen. « Wen willst du denn waschen, wen bedienen, gegen wen der letzte sein, wenn du einsam für dich lebst ? » [206]

[200] Ep. 256, MG 32, 944 C, 945 A.
[201] Ep. 284, MG 32, 1020 C.
[202] R. F. 7, MG 31, 932 A.
[203] 932 AB.
[204] 932 BC.
[205] 932 CD.
[206] 933 A.

Am Schluß der 7. Regel zählt Basilius in einer begeisterten Synthese noch einmal die Vorteile des zönobitischen Lebens auf. « Das Schöne und Angenehme aber, das Zusammenwohnen der Brüder nämlich, welches der heilige Geist mit einer Salbe vergleicht, die vom Haupt des Hohenpriesters duftet (Ps. 132, 1, 2), wie wird dieses beim Wohnen in der Einsamkeit erfüllt werden ? Ein Kampfplatz also, ein guter Weg zum Fortschreiten, eine beständige Übung und Pflege der Gebote des Herrn ist das Zusammenleben der Brüder. Es hat zum Zweck die Ehre Gottes nach dem Befehl unseres Herrn Jesus Christus, der da sagt : 'So leuchte euer Licht vor den Menschen, damit sie eure guten Werke sehen und euren Vater preisen, der im Himmel ist' (Mt. 5, 16). Es bewahrt auch die Lebensweise der in der Apostelgeschichte erwähnten Heiligen, von denen geschrieben steht : 'Alle aber, welche glaubten, waren beisammen und hatten alles gemeinsam' (Apg. 2, 44) ; und ferner : 'Die Menge der Gläubigen aber war ein Herz und eine Seele ; auch nannte keiner von seinem Besitz etwas sein eigen, sondern ihnen war alles gemeinsam' (Apg. 4, 32) »[207].

Dieser Abschnitt ist von größter Bedeutung. Basilius legt in ihm nicht nur den Vorrang der zönobitischen Lebensweise, sondern auch das Wesen und das Ziel seiner Stiftung überhaupt dar. Das Kloster ist ein Kampf- und Übungsplatz, in dem die göttlichen Gebote aufs vollkommenste befolgt werden sollen. Zweck des zönobitischen Mönchtums ist die Verherrlichung Gottes. Je mehr die Mönche durch das gute Beispiel ihrer Mitbrüder zum Vollkommenheitsstreben angeregt werden, desto mehr wird Gott verherrlicht. Aber auch das Kloster als Ganzes veranlaßt durch das Beispiel vorgelebter Gottes- und Nächstenliebe die Welt zum Lobe des himmlischen Vaters. Nirgends in seinen Werken gibt Basilius seinen Mönchen ausdrücklich als Ziel das Apostolat und die Karitas. Aber mit logischer Konsequenz ergeben sich diese Aufgaben aus der zönobitischen Struktur seiner Klöster. Sobald das Mönchtum zönobitisch wird, strahlt es seinen Geist viel mehr in die Welt hinaus, als in seiner anachoretischen Form, abgesehen von einigen ganz berühmten Anachoreten, wie z. B. Antonius.

Basilius will sein Kloster nach dem Vorbild der Urgemeinde von Jerusalem gestalten. Das zeigt uns diese 7. Frage mit aller Deutlichkeit. Die Mönche sollen wie die ersten Christen in Liebe geeint, ein Herz und eine Seele sein. Die Einheit wird bewirkt durch den Heiligen Geist, welcher

[207] 933 BC.

einzelnen Mönchen Charismen mitteilt, die sie zum Wohl der ganzen Gemeinschaft gebrauchen sollen. In nicht weniger als neun Argumenten hat Basilius den Vorrang des zönobitischen vor dem anachoretischen Leben bewiesen. Wenn auch nicht alle Argumente die gleiche Beweiskraft haben, so geht doch aus ihnen hervor, daß in der zönobitischen Lebensart das Gebot der Liebe bessert erfüllt werden kann, als in der anachoretischen. Allerdings gilt das nur im allgemeinen, denn auch ein Anachoret kann durch sein Gebet und seine Buße, aber auch durch die Belehrung von Anfängern im Mönchsleben, oder durch Ratspenden an Weltleute, die ihn aufsuchen, das Gebot der Nächstenliebe befolgen [208]. Die Auffassung des hl. Basilius hat sich soweit durchgesetzt, daß auch Mönche, die vom Vorrang der Anachorese überzeugt waren, wie etwa Evagrius, doch das Zönobium als beste Vorbereitung für die Anachorese betrachteten [209]. Aber die restlose Ablehnung der Anachorese durch Basilius [210] ist auch von St. Benedikt, der doch die Zönobiten das «fortissimum genus» nennt, nicht übernommen worden [211].

Sicher ist es ein großes Verdienst des hl. Basilius, daß er die Lehre vom mystischen Leib Christi in seiner Regel ausdrücklich verwertet und so die Notwendigkeit und die Nützlichkeit des gemeinsamen Lebens theologisch begründet. Weil er ganz im Geiste des Neuen Testamentes die Vollkommenheit in der Liebe sieht, ist er der Gefahr entgangen, die Gnosis allzu hoch einzuschätzen.

[208] Vgl. oben [FZPT 1960] S. 304-306.

[209] Tract. ad Eulogium 31, MG 79, 1133 D, 1136 A.

[210] In der R. B. 74, MG 31, 1133 D, lehnt Basilius noch einmal mit Berufung auf R. F. 7 das anachoretische Leben mit unmißverständlicher Entschiedenheit ab. Deshalb bietet eine Stelle in der Rede 43 des hl. Gregor von Nazianz gewisse Schwierigkeiten. Dort lobt Gregor den hl. Basilius, weil er das Einsiedlerleben mit dem zönobitischen verbunden habe, indem er ganz in der Nähe von Zönobitenklöstern, Klöster von Anachoreten baute: ἀσκητηρία καὶ μοναστήρια δειμάμενος μὲν οὐ πόρρω δὲ τῶν κοινωνικῶν καὶ μιγάδων οὐδὲ ὥσπερ τειχίων τινὶ μέσῳ ταῦτα διαλαβὼν καὶ ἀπ' ἀλλήλων χωρίσας, ἀλλὰ πλησίον συνάψας καὶ διαζεύξας · ἵνα μήτε τὸ φιλόσοφον ἀκοινώνητον ᾖ μήτε τὸ πρακτικὸν ἀφιλόσοφον · ὥσπερ δὲ γῆ καὶ θάλασσα τὰ παὸ ἑαυτῶν ἀλλήλοις ἀντιδιδόντες εἰς μίαν δόξαν Θεοῦ συντρέχωσιν. Or. 43, 62, 5 (Boulenger, 188). Da der hl. Basilius in seinen Werken nirgends etwas von einer solchen Verbindung von anachoretischem und zönobitischem Klosterleben schreibt, muß man wohl annehmen, daß Gregor in der oben zitierten Stelle zeigen will, daß Basilius in seiner Stiftung die Vorteile beider Lebensformen organisch verbunden haben. Von den Einsiedlern hat er die strenge Abgeschiedenheit von der Welt und das Ideal ständiger Gebetsvereinigung mit Gott; das gemeinsame Leben bietet seinen Mönchen die schönste Gelegenheit zur Ausübung echt christlicher Bruderliebe. Vgl. GIET: Les idées et l'action sociales de St. Basile, Paris 1941, S. 185-187.

[211] St. Benedict Regula c. 1.

Das Leben in der Mönchsgemeinde des hl. Basilius soll nach dem Vorbild der ersten Christen von gegenseitiger Liebe beseelt sein. Wie diese brüderliche Liebe innerhalb des Klosters und nach außen betätigt wird, findet in den folgenden Abschnitten seine Darstellung.

b) Die Liebe der Obern gegen die Mönche

Die Zönobiten leben unter einem Vorsteher, dem sie Gehorsam leisten müssen und der sie auf ihre Fehler aufmerksam macht [212]. Der gewöhnliche Mönch muß für seine eigene Seele sorgen, der Obere hat die Verantwortung für die Seelen aller Brüder. Er muß vor Gott für jeden einzelnen Rechenschaft ablegen. Ist einer von den Mönchen in eine Sünde gefallen, weil ihm der Vorsteher das Gericht Gottes nicht verkündigt hatte, oder lehnt er hartnäckig jede Besserung ab, weil der Obere nicht alles getan hat, was in seiner Macht stand, so wird das Blut dieses Mönches von seinen Händen gefordert. Der Vorsteher, welcher immer aus Liebe handelt, tadelt freimütig die Fehler seiner Untergebenen. Sein Vorbild ist der Apostel, welcher von sich sagen konnte : « Sind wir doch Kinder geworden in eurer Mitte, wie wenn eine Amme ihre Kinder pflegt. Also euer begehrend waren wir bereit, euch nicht nur das Evangelium Gottes, sondern auch unser Leben zu schenken » (1 Thess. 2, 7, 8). Wie ein Vater soll sich der Vorsteher gegen seine Mönche erweisen. Wenn ein Kind im Begriff ist hinabzustürzen, oder wenn es schon gestürzt ist, so tut ein guter Vater alles, um es zu retten. Wäre es ein nicht viel schrecklicheres Vergehen, eine in den Abgrund der Sünde gefallene Seele dem Verderben zu überlassen? So muß der Vorsteher über die Seele jedes einzelnen wachen und für die Rettung jedes Mönches besorgt sein. Sein Eifer muß soweit gehen, daß er bereit ist, sein Leben für die Brüder hinzugeben, da der Herr verlangte, daß man sein Leben für seine Freunde hingebe (Jo. 15, 13) [213]. Sieht sich ein Vorgesetzter genötigt, einen Bruder zu bestrafen, so soll ihn die Gesinnung des Psalmisten erfüllen, der sagt : « Ich sah die Unverständigen und wurde bekümmert, weil sie deine Worte nicht beobachteten » (Ps. 118, 158). Den Strafbaren gegenüber habe er die Einstellung eines Vaters und Arztes. Durch Mitleid und Erbarmen suche er seine Söhne zu heilen [214].

Damit die Mönche in aller Sicherheit den Weg der göttlichen Gebote gehen können, muß sie der Vorsteher darin unterweisen. Er soll die Brü-

[212] R. F. 43, MG 31, 1028 BCD, 1029 AB.
[213] R. F. 25, 984 CD, 985 ABC.
[214] R. B. 99, 1152 B.

der mit der Tröstung der Rede beglücken [215]. Die Einleitung zu den ausführlichen Regeln zeigt uns, daß Basilius in der Stille der Nacht Konferenzen hielt, um seine Söhne über den Weg der Vollkommenheit zu belehren [216]. Es ist die Aufgabe des Obern, die Gerichte Gottes zu verkünden, nach den Worten des Apostels : « Drei Jahre lang, Tag und Nacht habe ich nicht aufgehört, mit Tränen einen jeden von euch zu ermahnen » (Apg. 20, 31) [217].

Die Erklärung der Grundsätze des Evangeliums genügt nicht, um die Mönche zur Höhe der Vollkommenheit zu führen. Jeder hat seinem Charakter und seinen Anlagen gemäß besondere Schwierigkeiten. Deshalb braucht er einen Führer, welcher im geistlichen Leben erfahren ist. Der Klostervorsteher soll daher auch die Seelenführung seiner Mönche übernehmen [218]. Kein Mönch darf die Regungen seiner Seele geheimhalten, sondern soll sie dem Vorsteher oder älteren Brüdern mitteilen, welche voll Güte und Mitleid sind [219]. Neben dem Vorsteher sind also noch ältere Mönche mit der geistlichen Führung der Brüder beauftragt [220].

Basilius verlangt von den Klostervorstehern und den Brüdern, welche mit der Seelenführung der jüngern Mönche beauftragt sind, eine echt seelsorgliche Einstellung. Kraft ihres Amtes dürfen sie sich nicht immer der Muße der Beschauung hingeben. Was sie durch langjährige Übung der Askese, durch eifrige Lektüre der heiligen Schrift und durch ständigen Gebetsverkehr mit Gott empfangen haben, müssen sie ihren Brüdern in selbstloser Liebe mitteilen [221]. Sie üben tatsächlich, wenn man eine viel spätere Terminologie gebrauchen will, das gemischte Leben, allerdings nur im Bereich des Klosters. Aber die Entwicklung geht mit einer gewissen Notwendigkeit weiter. Erfüllt ein guter Klostervorsteher, der mit väterlicher Liebe seine Mönchsgemeinde leitet, nicht alle Voraussetzungen, die für einen tüchtigen Bischof notwendig sind ? Ist das beschauliche Leben im Kloster mit seiner Pflege des Gebetes und der Schriftlesung, mit seiner Askese und Seelenkultur nicht die beste Vorbereitung für das Amt eines Seelenhirten ? So ist es nicht zu verwundern, daß die

[215] R. F. 45, 1032 BC.

[216] R. F. Prooemium, 889 A.

[217] 889 A.

[218] B. P. Humbertclaude : La doctrine ascétique de Saint Basile de Césarée, Paris 1932, S. 131-166.

[219] R. F. 26, Titel, 985 C.

[220] 985 D, vgl. R. B. 110, 1157 A. Vgl. darüber auch Humbertclaude : La doctrine [Anm. 218] S. 139-155.

[221] R. B. Prooemium, MG 31, 1018 A.

Kirche bald viele ihrer Bischöfe aus den Reihen der Mönche holte. Sie hat auch Basilius seiner Einsamkeit entrissen und an die Spitze einer großen Diözese gestellt.

c) Die Liebe der Mönche untereinander

Das Leben der Zönobiten ist dem der Anachoreten vorzuziehen, weil es für die Betätigung der Nächstenliebe mehr Möglichkeit bietet [222]. In den kurzgefaßten Regeln gibt Basilius einige Anweisungen über die praktische Ausübung der Nächstenliebe unter den Mönchen.

Sie sollen einander dienen wie dem Herrn selbst, der sagt : « Was ihr einem dieser geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan » (Mt. 25, 40) [223]. Die gegenseitige Liebe gleiche der Christi, der von seinen Jüngern verlangte : « Liebet einander, wie ich euch geliebt habe. Niemand hat eine größere Liebe, als wer sein Leben hingibt für seine Freunde » (Joh. 15, 12, 13) [224]. In der 163. Regel geht Basilius zuerst auf ein natürliches Motiv der Nächstenliebe ein, wendet sich dann aber übernatürlichen Beweggründen zu. « Hat der Bruder uns Gutes erwiesen, so sind wir ihm schon als Menschen Liebe schuldig, welche auch die Heiden beobachten, wie der Herr im Evangelium zeigt, indem er sagt : 'Wenn ihr die liebt, welche euch lieben, welcher Lohn gehört euch ? Denn auch die Sünder lieben diejenigen, welche sie lieben' (Luk. 6, 32). Hat er uns aber Böses getan, so müssen wir ihn nicht allein des Gebotes wegen, sondern sogar als noch größeren Wohltäter lieben, wenn wir dem Herrn glauben wollen, der sagt : 'Selig seid ihr, wenn euch die Menschen schmähen und verfolgen und alles Böse gegen euch aussagen um meinetwillen. Freut euch und frohlocket, denn euer Lohn ist groß im Himmel' » (Mt. 5, 11, 12) [225]. In der 178. Frage erklärt Basilius das Pauluswort : « Einer trage des anderen Last » (Gal. 6, 2) so : « Die Sünde ist schwer und zieht die Seele in die Hölle hinab. Wir tragen die Sünde eines andern, wenn wir ihn zur Bekehrung veranlassen. So erfüllen wir das Wort Christi : 'Ich bin nicht gekommen die Gerechten zur Buße zu rufen, sondern die Sünder' » (Luk. 5, 32) [226]. Wer einen fehlenden Mitbruder zurechtweist, soll es mit tiefem Mitleid tun, so wie der heilige Paulus, der sagte : « Wenn ein Glied leidet, leiden alle mit » (1 Kor. 12, 26), und : « Wer wird geärgert, ohne daß ich brenne ? » (2 Kor. 11, 29) [227].

[222] 928 D. 933 C.
[223] R. B. 160 ; 1188 A.
[224] R. B. 162, 1188 C.
[225] R. B. 163 ; 1189 AB.
[226] R. B. 178, 1201 AB.
[227] R. B. 218 ; 1204 C.

Uneinigkeit im Kloster widerspricht der Lehre der Heiligen Schrift. Denn der Herr sagte : « Gib Vater, daß wie ich und du eins sind, so auch sie in uns eins seien » (Jo 17, 21), und der Apostel schrieb : « Seid einmütig und einhellig » (Phil. 12, 2). Auch die Apostelgeschichte berichtet von den ersten Christen : « Die Gläubigen waren ein Herz und eine Seele » (Apg. 4, 32) [228].

Der wahre Mönch erweist seine Liebe nicht nur dem Gerechten, sondern auch dem Sünder bis zum Tod. Er ahmt so die Liebe Gottes zu uns nach, der seinen Sohn für uns sterben ließ, da wir noch Sünder waren (Röm. 5, 8, 9) [229].

Wenn Basilius von der Nächstenliebe spricht, so beruft er sich immer wieder auf die Worte des Herrn, die Lehre des heiligen Paulus und das Beispiel der ersten Christen. Zwar handelt er in den angeführten Stellen nur von der Liebe, welche unter den Mönchen herrschen soll. Aber diese kann nicht an den Klostermauern Halt machen, sie drängt auch nach außen und umfaßt die Gläubigen in der Welt, welche auch Glieder des mystischen Leibes sind. Das wird sichtbar in des hl. Basilius Regeln über die Klosterschule und die Aufnahme der Gäste.

d) Die Klosterschulen

Schon Pachomius hatte von seinen Mönchen eine gewisse Bildung verlangt. Jeder mußte imstande sein, die Heilige Schrift zu lesen. Trat ein Analphabet ein, so mußte ihm Unterricht im Lesen gegeben werden [230]. So stellt sich auch Basilius das Problem der Bildung seiner Mönche. In der 15. ausführlichen Regel wird die Frage gestellt, in welchem Alter man den Eintritt ins Kloster erlauben soll. Er gibt folgende Antwort : « Da der Herr sagt : 'Lasset die Kindlein zu mir kommen' (Mk. 10, 14) und der Apostel den lobt, welcher von Kindheit an die Heiligen Schriften gelernt hat (2 Tim. 3, 14), ferner die Kinder in der Lehre und Zucht des Herrn zu erziehen befiehlt (Eph. 6, 4), so halten wir jede Zeit, auch die des ersten Alters, für geeignet, diejenigen aufzunehmen, welche zu uns kommen, so daß wir nach dem Beispiel Jobs Väter der Waisen werden » (Job. 29, 12) [231]. Wenn Eltern ihre Kinder dem Kloster zur Erziehung anvertrauen, so werden auch sie angenom-

[228] R. B. 183, 1204 D, 1205 A.
[229] R. B. 186, 1205 D, 1208 A.
[230] Praecept. 139 [ed. Boon] S. 49-50.
[231] R. F. 15, 952 AB.

men, aber nur vor vielen Zeugen. Diese Kinder nimmt man nicht sofort in die Klostergemeinde auf, sondern bringt sie in besonderen Wohnungen unter, wo sie in aller Gottesfurcht erzogen werden. Ihre Erziehung wird einem älteren Mönch anvertraut, der sich besonders durch Sanftmut auszeichnet und mit kluger Rede und väterlicher Milde die Fehler der Schüler zu bessern versteht. Die Klosterschüler nehmen an den für den Tag vorgeschriebenen Gebetsübungen der Mönche teil, « denn durch den Eifer der Älteren gewöhnen sich die Kinder an Zerknirschung, wie denn die Älteren von den Kleinen bei ihren Gebeten nicht wenig unterstützt werden » [232]. Nachdem die Schüler zu einer gewissen Reife gelangt sind, können sie nach freier Überlegung das Gelübde der Jungfräulichkeit ablegen und werden dann endgültig in die Klostergemeinde aufgenommen [233].

In welchen Wissenschaften werden die Klosterschüler unterrichtet ? « Auch der wissenschaftliche Unterricht muß dem Zwecke entsprechen ; so müssen sie gewöhnt werden, sich der Worte aus der Schrift zu bedienen, statt Fabeln müssen ihnen die Geschichten bewunderungswürdiger Handlungen erzählt werden, und sie sind in den Sätzen aus den Sprüchen zu unterweisen. » [234] Basilius verlangt also hier von den Schülern, die für das Klosterleben vorbereitet werden, keine klassische Bildung. Die Kenntnis der Heiligen Schrift genügt. Steht Basilius der klassichen Bildung überhaupt ablehnend gegenüber ? Er hat seine Einstellung zur profanen Bildung in seinem Mahnwort an die Jugend über den nützlichen Gebrauch der heidnischen Literatur dargelegt. Das Studium der Klassiker ist notwendig und nützlich als Vorbereitung für das Verständnis der Heiligen Schrift. Er hat die gleiche Ansicht wie Klemens von Alexandrien [235]. « Zu jenem Leben [dem ewigen] weisen nur den Weg die Heiligen Schriften mit ihren geheimnisvollen Lehren. Solange wir aber wegen des [jugendlichen] Alters nicht imstande sind, die Tiefe ihres Sinnes zu erlauschen, üben wir zunächst unser geistiges Auge an anderen Schriften, die den ersteren nicht ganz fremd, sondern gleichsam als deren Schatten und Spiegel gegenüberstehen, und machen es so denen nach, die sich auf den Kampf einüben : haben solche in Hand- und Fußbewegungen sich gut geübt, dann haben sie beim Kampf den Nutzen von solchen Übungen ... Wie die Färber erst sorgfältig vorbereiten, was sie einmal färben wollen ..., so müssen auch wir uns, soll uns der Ruhm

[232] 952 BCD, 953 AB.
[233] 956 BCD.
[234] 953 CD.
[235] Strom. VI, 82 (ed. O. Stählin S. 472, 24-473, 9).

der Tugend unauslöschlich verbleiben, zuvor dieser Profanliteratur widmen ; erst dann können wir auf die heiligen und geheimnisvollen Lehren horchen. Erst müssen wir uns daran gewöhnen, die Sonne im Wasser zu sehen, ehe wir unsern Blick auf das Licht selbst halten. »[236] Aber es dürfen nicht unterschiedslos alle Schriften der Heiden gelesen werden, sondern nur jene Werke, wo Mahnungen zur Tugend und tugendhafte Beispiele zu finden sind. « Ja ganz nach dem Vorbild der Bienen müßt ihr mit jenen Schriften umgehen. Diese fliegen ja nicht allen Blumen unterschiedslos zu, noch wollen sie die, welche sie besuchen, ganz wegtragen, vielmehr nehmen sie nur soviel mit, als sie verarbeiten können, und lassen das andere gern zurück. Wollen wir klug sein, dann eignen auch wir uns aus jenen Schriften nur das uns Passende und der Wahrheit Verwandte an, übergehen aber das Andere. »[237] Basilius vertritt mit diesen Worten die damals im allgemeinen herrschende Auffassung der Kirche. Wenn es auch Stimmen gab, die sich gegen die klassische Bildung sehr ablehnend verhielten – denken wir an das Tertullians Wort : « Quid ergo Athenis et Hierosolymis ? »[238] so schickte man doch, auch nachdem das Christentum Reichsreligion geworden war, die Kinder oft zu heidnischen Lehrern, und viele Christen erklärten als Lehrer die heidnischen Klassiker. Julian der Apostat versuchte ja gerade dadurch dem Christentum einen tödlichen Schlag zu versetzen, daß er durch ein Gesetz im Jahre 362 den Christen verbot, in den Klassikern zu unterrichten[239].

In der 15. Regel, die Basilius wohl etliche Jahre vor den Mahnworten an die Jünglinge geschrieben hat[240], schließt er jede klassische Bildung aus, während er sie in den Mahnworten geradezu als notwendige Vorbereitung für die Kenntnis der Heiligen Schrift bezeichnet. Wir müssen wohl annehmen, daß Basilius in den ersten Jahren seines monastischen Lebens die Lektüre der Klassiker als unvereinbar mit dem vollkommenen Leben hielt, daß er aber später in diesem Punkte seine Meinung wieder änderte.

Hat er nur solche Knaben in seine Klosterschulen aufgenommen, die Mönche werden wollten ? In den kurzgefaßten Regeln wird einmal

[236] Mahnworte an die Jugend, n. 2. Der Gedanke : « Zuerst müssen wir uns daran gewöhnen, die Sonne im Wasser zu sehen, ehe wir unsern Blick auf das Licht selbst halten », ist eine Reminiszenz an Platons Höhlengleichnis. Staat VII, 514a.

[237] Mahnworte an die Jugend, n. 3.

[238] De praescript. haeret. 7.

[239] Lex. f. Theol. u. Kirche 2. Aufl., V, 708.

[240] MG 31, 953 D.

die Frage gestellt : « Soll in der Brüderschaft ein Lehrer für weltliche Kinder sein ? » [241] Die Antwort lautet : « Nur wenn die Eltern der Kinder vom Wort des Apostels überzeugt sind : 'Ihr Väter, reizet eure Kinder nicht zum Zorn, sondern erzieht sie in der Liebe und in der Zucht des Herrn' (Eph. 6, 4), und ihre Kinder von den Mönchen in diesem Sinne erziehen lassen wollen, und wenn die Mönche davon überzeugt sind, daß sie diese Kinder in der Lehre des Herrn erziehen können, soll dies geschehen. Sie beobachten dann das Wort Christi : 'Lasset die Kinder zu mir kommen und hindert sie nicht ; denn ihrer ist das Himmelreich' » (Mt. 19, 14) [242]. Basilius gestattet also die Aufnahme von Kindern in die Klosterschule, die wieder in die Welt zurückkehren wollen. Er tut das aus dem Beweggrund der Liebe und des Gehorsams dem Willen Christi gegenüber, der die Kinder ganz besonders liebte. Diese Bestimmung der kurzgefaßten Regel ist wieder ein deutlicher Beweis dafür, wie sich Basilius als monastischer Gesetzgeber immer auf das Evangelium stützt. Es scheint, daß die weltlichen Kinder eine eigene Schule hatten (man hätte im Mittelalter gesagt : eine äußere Schule), denn die Frage 292 hat die Überschrift : « Ob in einer Brüderschaft ein Lehrer für weltliche Kinder sein soll. » [243] Der Lehrer, welcher in der 15. der ausführlichen Regeln erwähnt wird, ist nur für Kinder da, welche im Kloster bleiben wollen [244]. Vielleicht wurde in der äußeren Schule das Lehrprogramm durchgeführt, welches Basilius in seinen Mahnworten an die Jünglinge entwickelt, während in der inneren Schule nur die Heilige Schrift gelesen und erklärt wurde. Aber die äußeren Klosterschulen konnten sich im Orient nicht recht entwickeln, denn schon im Jahre 451 verbot das Konzil von Chalzedon den Mönchen, Kinder zu erziehen, welche nicht im Kloster bleiben wollten [245].

e) Wohltätigkeit und Gastfreundlichkeit

Basilius wünscht, daß seine Mönche auch die Armen unterstützen. Er spricht davon in der 42. Frage der ausführlichen Regeln, in der die Gesinnung beim Arbeiten behandelt wird. Die Arbeit hat zwei Ziele ; Die Beschaffung des Lebensunterhaltes und die Erfüllung des Gebotes der Nächstenliebe. Die größere Bedeutung mißt Basilius diesem zweiten

[241] 1288 B.
[242] 1288 B.
[243] Vgl. Giet : Les idées [Anm. 210] S. 195-198.
[244] MG 31, 953 B.
[245] Marrou : Histoire de l'éducation dans l'antiquité, Paris 1948, S. 438.

Zweck bei. « Indessen muß man wissen, daß der Arbeiter nicht arbeiten soll, um sich dadurch das Lebensnotwendige zu beschaffen, sondern um das Gebot des Herrn zu erfüllen, der sagt : 'Ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben' (Mt. 25, 35). Denn für sich selber ängstlich besorgt sein, ist vom Herrn verboten mit den Worten : 'Sorgt nicht ängstlich für euer Leben, was ihr essen, und für euren Leib, was ihr anziehen sollt !' und : 'Denn nach all dem trachten die Heiden' (Mt. 6, 25, 32). Daher muß jeder als Zweck der Arbeit die Unterstützung der Dürftigen im Auge haben, nicht aber die Beschaffung des eigenen Bedarfs. Auf diese Weise wird er sowohl dem Vorwurf der Eigenliebe entgehen, als auch den Segen der Bruderliebe vom Herrn empfangen, der sagt : 'Was ihr einem meiner geringsten Brüder getan, das habt ihr mir getan.'» [246]

In den Fragen 312 und 313 der kurzgefaßten Regeln spricht Basilius von den Gästen des Klosters. In der ersten wird verlangt, man solle die Gäste, welche Freunde Gottes sind, zum Gebet ermahnen, und in der zweiten wird den Mönchen die Unterbrechung der Arbeit dann gestattet, wenn es die Sorge für die Seelen der Gäste erfordert, da es ja in der Apostelgeschichte heißt : « Es geht nicht an, daß wir vom Worte Gottes ablassen und den Tisch besorgen » (Apg. 6, 2) [247]. Auch aus den ausführlichen Regeln erfahren wir, daß die Gäste seelsorglich betreut wurden. Es wird dort bestimmt, daß der Stellvertreter des Klosterobern in dessen Abwesenheit die Gäste erbaue, welche nach geistlicher Betreuung verlangen. [248]

Diese Grundsätze wurden besonders dann verwirklicht, als Basilius Bischof von Cäsarea war. Das erfahren wir aus dem Brief 94. Seine Gegner hatten ihn beim Archonten Elias angeklagt, daß er durch den Bau eines großen Hospizes außerhalb der Stadt Cäsarea dem Staate schade. Im erwähnten Brief sucht sich Basilius vor dem Archonten zu rechtfertigen. Wir lesen da, daß zum Hospiz eine prachtvolle Kirche gehöre, ein dem Vorsteher reserviertes Haus und die Gebäude für die Mönche. Es gab dazu noch Häuser für die Fremden und die Kranken. Ihnen stellte Basilius Pfleger und Ärzte zur Verfügung [249]. Damit es diesem großen Unternehmen an gar nichts fehle, ließ der Bischof auch Werkstätten bauen, in denen verschiedene Handwerke ausgeübt werden konnten [250]. Mit der Errichtung dieses Hospizes und Krankenhauses hat der Bi-

[246] R. F. 42, 1024 D, 1025 A.
[247] R. B. 312, 313 ; 1305 AB.
[248] R. F. 45, 1032 B.
[249] Ep. 94. MG 32, 488 B.
[250] 488 C.

schof von Cäsarea das Mönchtum auch in den Dienst der leiblichen Karitas gestellt [251].

Im Brief 2 preist Basilius das Leben der Einsamkeit in seiner zönobitischen Form mit der Sprache und Ausdrucksweise der Philosophen. In seinen Regeln ist von der Philosophie nicht mehr viel zu spüren, dafür werden auf jeder Seite die Heiligen Schriften, vor allem die Evangelien und die Paulusbriefe, zitiert. Auch in den Regeln wird die Notwendigkeit der Einsamkeit betont, denn nur durch die Trennung von der Welt, ihren Vergnügen und Sorgen kann der Mönch ständig vor Gott wandeln, an ihn denken und alles aus Liebe zu ihm in vollkommener Weise tun. Basilius will in seinen monastischen Schriften seinen Mönchen nichts anderes zeigen, als den Weg zur vollkommenen Gottesliebe. Aber weil jeder Gläubige ein Glied am mystischen Leibe Christi ist, muß der Mönch alle Mitmenschen lieben, zunächst seine Mitbrüder, dann aber auch die Gläubigen in der Welt. Die Grundsätze Christi : « Lasset die Kinder zu mir kommen ! und « Was ihr dem Geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan », gelten auch für die Mönche. Deshalb finden Seelsorge [an den Gästen und den im Kloster weilenden Schülern], Erziehung und Wohltätigkeit im monastischen Ideal des hl. Basilius ihren Platz [252].

[251] Auch Basilius gestattet es dem Mönch erst dann, sich apostolisch zu betätigen, wenn sein Herz von den Leidenschaften gereinigt ist, vor allem von der Sucht, Menschen zu gefallen. Die 277. Frage der kurzgefaßten Regeln : « Welches ist das Kämmerlein, in welches der Herr den Betenden zu gehen befiehlt ? » beantwortet er folgendermaßen : « Kämmerlein pflegt man gewöhnlich jenen leeren und abgesonderten Teil des Hauses zu nennen, wohin wir das legen, was wir aufbewahren wollen ..., wie auch bei den Propheten gesagt ist : 'Gehe mein Volk, gehe in dein Kämmerlein verbirg dich dort !' (Is. 26, 20). Die Bedeutung dieses Gesetzes erklärt der Inhalt ; denn die Rede ist an jene gerichtet, welche an der Sucht, den Menschen zu gefallen, krank sind. Ist daher jemand von dieser Sucht befallen, so tut er wohl, sich zurückzuziehen zum Gebet und allein zu bleiben, bis er die Verfassung erlangt hat, nicht mehr auf das Lob der Menschen zu schauen, sondern allein auf Gott zu blicken ... Ist aber jemand durch die Gnade Gottes rein von jener Sucht, so hat er nicht nötig, das Gute zu verbergen. Das lehrt selbst der Herr, indem er sagt : 'Eine Stadt, die auf dem Berge liegt, kann nicht verborgen sein. Auch zündet man kein Licht an und stellt es unter den Scheffel, sondern auf den Leuchter, damit es allen leuchte, die im Hause sind. So leuchte euer Licht vor den Menschen, auf daß sie eure guten Werke sehen und den Vater preisen, der im Himmel ist' (Mt. 5, 14-16). » MG 31, 1277 ABC.

[252] In die sehr sorgfältige Untersuchung von J. Gribomont : Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de saint Basile, Irénikon 1958, S. 282-307, 460-475, konnte ich erst nach Abschluß dieser Arbeit Einsicht nehmen. Gribomont analysiert in seiner Arbeit den Terminus κόσμος besonders in den aszetischen Werken des hl. Basilius und kommt zum Schluß, daß der Gedanke der Entsagung und Trennung von der Welt bei Basilius nie zu einer manichäischen Weltverachtung führt.

Pius Künzle OP

Thomas von Aquin und die moderne Eschatologie[1]

Angesichts der Vielfalt der Themen, die im Traktat über die letzten Dinge zusammengefaßt sind, besonders aber weil heute sozusagen jedes dieser Themen einer als dringlich erachteten Neuüberprüfung unterzogen wird, ist es notwendig, vorerst genau zu erklären, wie der Titel dieser Antrittsvorlesung zu verstehen ist.

In den Handbüchern ist es üblich geworden, den Traktat de novissimis in zwei Teile zu unterscheiden. Der erste behandelt die letzten Dinge des einzelnen Menschen : Tod, Einzelgericht, Himmel, Fegfeuer, Hölle. Der zweite Teil hingegen gilt den letzten Dingen des gesamten Menschengeschlechtes : Die Wiederkunft oder Parusie Christi, die Auferstehung des Fleisches, das Weltgericht und die Vollendung aller Dinge. Damit wären die Themen der Eschatologie wenigstens stichwortartig in Erinnerung gerufen.

Was ist nun gemeint mit der *modernen* Eschatologie ? Man könnte darunter die neuen Fragestellungen verstehen, die heute bezüglich all der genannten Themen bezogen werden, sei es unter Anregung der modernen Philosophie, oder auch im Bemühen, dem gewandelten physikalischen Weltbild Rechnung zu tragen, oder im Bestreben, neue Möglichkeiten für das Gespräch mit Andersgläubigen zu finden. Es ist unmöglich, im Rahmen eines solchen Vortrages, auch nur eine gedrängte Lagebesprechung vorzunehmen. Ich will mich auch nicht mit einem bestimmten der genannten Spezialthemen befassen, sondern eine übergeordnete, grundsätzliche Frage aufgreifen.

Die neuzeitliche Exegese und Bibeltheologie haben zur Erkenntnis geführt, genauer gesagt *zurück*geführt, daß die im AT verheißene Gottes-

[1] Antrittsvorlesung, gehalten am 26. Oktober 1960 an der Universität Freiburg.

herrschaft der Endzeit mit der Auferstehung Christi angehoben hat. Es scheint mir zweckmäßig, kurz den Exegeten R. Schnackenburg das Wesentliche hierüber sagen zu lassen : « Die Christusgemeinde dagegen (nämlich im Unterschied zu Israel) weiß sich auf Grund ihres Glaubens an Jesus den Messias als schon in der Heilszeit stehend, als schon jenseits der Schwelle zum eschatologischen Heil, wenn sich dieses auch noch nicht kosmisch-universal enthüllt hat. Von der prophetischen Verkündigung her gesehen, erfüllen sich die eschatologischen Verheißungen bereits, und setzt die Erfüllung doch wieder neue Verheißungen aus sich heraus. Die Eschatologie differenziert sich in eschatologische Gegenwart und Zukunft. (Darum nennt die neuere Theologie auch schon das gegenwärtige Heilsgeschehen 'eschatologisch', wärend man früher damit nur das zukünftige meinte ; ...) Doch ist es nur ein einziges eschatologisches Geschehen ; das gegenwärtige ist eine gewisse Vorausnahme des kommenden, das zukünftige die Manifestation und volle Realisierung des gegenwärtigen. Das heißt nicht, daß die eschatologische Zukunft nichts Neues brächte ; die Auferstehung des Fleisches im Glanz der Doxa, das Weltgericht mit der Scheidung der Guten und Bösen, die kosmische Basileia Gottes sind wirklich neue Ereignisse, vollendete Taten Gottes ; aber sie sind durch das Werk schon angelegt, herbeigerufen und unaufhaltsam auf uns zukommend, so wie Christus selbst seit der Auferstehung als Erhöhter existiert und sich bei der Parusie nur als solcher offenbaren wird (vgl. Kol 3, 1-4). Diese *grundsätzliche Einheitlichkeit* der neutestamentlichen Eschatologie zu sehen ist theologisch sehr wichtig, weil nur so die Neigung gebannt werden kann, die Endereignisse an den Rand des Glaubensbewußtseins zu schieben und sie ihrer drängenden Verbindlichkeit für die Gegenwart zu berauben ; in Wirklichkeit ist die christliche Existenz von den Eschata her bestimmt, sind wir 'auf Hoffnung hin gerettet' (Röm 8, 24) und muß der Christ die jetzige Welt in eschatologischer Haltung bestehen. » [2]

Der Handbüchertheologie wird nun genau vorgeworfen, jene grundsätzliche Einheitlichkeit der neutestamentlichen Eschatologie nicht zu sehen und von der eschatologischen Haltung nichts verspüren zu lassen. P. Y. Congar, der in seinen « Bulletins de théologie » in der Revue des sciences philosophiques et théologiques wiederholt dieses Thema aufgreift, formuliert diese Kritik einmal wie folgt : « Die Eschatologie wird

[2] R. Schnackenburg : Eschatologie, in : Lexikon f. Theol. u. Kirche III, Freiburg i. Br. 1959, 1089.

im theologischen Denken wieder zu dem, was sie in der Schrift und bei den Kirchenvätern ist : der Wesenssinn der Geschichte, das, was das ganze Geheimnis der Kirche erhellt, ein Ferment in der ganzen gegenwärtigen Ordnung, welche erst in ihrer Mündung voll verständlich wird ... Dieser Sinn für das Eschatologische ist das, was der Ekklesiologie, wie sie seit dem 16. Jh. ausgebaut wurde, am meisten gefehlt hat. Ohne Sensorium für das Eschatologische sah man in den 'Letzten Dingen' weniger das Ziel und die Vollendung der Gesamtordnung als eine Anhäufung von 'Sachen', die sich irgendwo hinter dem Vorhang des Todes vorfinden und die man auf ähnliche Weise studieren kann wie irdische 'Sachen' ... Man fragt : Quid sit ignis purgatorius ? Utrum visio Dei sit per speciem ?, so wie man sich in der Physik die Frage nach dem Wesen des Feuers stellt oder in der Erkenntnistheorie die nach dem Erkennen durch eine species. Kurz, man trieb eine Art Physik der Letzten Dinge. Auf diesen Typus lassen sich die meisten eschatologischen Traktate unserer Lehrbücher zurückführen. » [3]

Damit stehen wir nun bei den präzisen Fragen, die uns hier beschäftigen : 1. Zu welchem Typus von Eschatologie ist die des hl. Thomas zu rechnen ? Sind die letzten Dinge bei ihm lediglich « Sachen », die am Schluß noch an die Reihe kommen sollen, oder hat er auch die übrigen Wahrheiten in ihrem Bezug zu den Eschata gesehen ? 2. Gibt er sich Rechenschaft, daß die Endzeit bereits angebrochen ist ?

Bevor wir diese Fragen beantworten, möchte ich Ihnen noch kurz sagen, warum mir so viel daran liegt. Bekanntlich wird heute eifrig Kritik an der scholastischen Theologie geübt, sodaß ein Theologiestudent den Eindruck gewinnen könnte, es sei trotz der anhaltenden Empfehlung der Kirche verkehrt, nach der Methode und den Grundsätzen des Aquinaten Theologie zu dozieren, wie es hier in Freiburg tatsächlich geschieht. Doch muß man genau hinsehen, auf welche Scholastik die Kritik zutrifft. Sie ist in vielen Fällen vollauf gerechtfertigt, wenn sie den Handbüchern gilt. Nicht nur sind diese immer wieder reformbedürftig, sondern die Theologie selber ist zu einem guten Teil gerade deshalb so reformbedürftig, weil sie zu sehr Handbüchertheologie geworden ist. Aber auch die Werke der spätern Ausleger des hl. Thomas haben unvergleichlich stärker gealtert, als die Werke des Meisters. Gewiß finden sich

[3] Y. Congar : Bulletin de théologie dogmatique, RSPT 33 (1949) 463. Diese Rüge wurde im obigen Wortlaut einem weiteren Leserkreis deutscher Zunge bekannt gemacht durch H. U. v. Balthasar : Eschatologie, in : Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1958², S. 407, Anm. 7.

auch bei ihm manche zeitbedingte Elemente. Insbesondere ist das aus einem überholten physikalischen Weltbild stammende Anschauungsmaterial verfallen. Daß hier nach Revision gerufen wird, kann niemanden wundern. Man kann sich höchstens fragen, wieso bei Thomas und seinen Zeitgenossen immer gerade nur das gesehen wird, während die gleichen Kritiker die Vätertheologie, trotzdem sie in diesem Punkt genau so überholt ist, nicht genug preisen können. Selbstverständlich mag ich den Kirchenvätern diese größere Nachsicht von Herzen gönnen. Dennoch möchte ich nun anhand der gestellten Fragen gleichsam an einem Testfall zeigen, daß es immer noch sinnvoll ist, Thomas selber zum Führer durch die Gottesgelehrsamkeit zu wählen.

II.

Wie wir bereits sahen, ist es zum Verständnis der Eschatologie wie für das christliche Leben überhaupt grundlegend, daß das neue Zeitalter, dasjenige der Endzeit mit ihren wirklichen Heilsgütern seit der Auferstehung Christi angebrochen ist. Thomas stellt in III, 53, 2 die Frage : « War es angebracht, daß Christus am dritten Tag wieder auferstand ? » Auf eine derartige Frage erwartet man kaum eine epochemachende Antwort. Doch kann es von Nachteil sein, hier einfach weiterzublättern. Es heißt nämlich am Schluß des corpus : « Auch wird dadurch angedeutet, daß mit der Auferstehung Christi die dritte Weltzeit begann. Denn die erste war vor dem Gesetz, die zweite unter dem Gesetz, die dritte unter der Gnade. – Auch begann mit der Auferstehung Christi der dritte Zustand der Heiligen. Denn der erste bestand unter den Vorbildern des Gesetzes, der zweite in der Wahrheit des Glaubens, der dritte wird sein in der Ewigkeit der Verklärung, die Christus *durch Seine Auferstehung einleitete.* » Das ist genau jener Kardinalpunkt, zu dem die Bibeltheologie *zurück*geführt hat : Die Endzeit ist angebrochen. [4]

Diese Erkenntnis findet bei Thomas ihren Niederschlag in der *Gnadenlehre.* Ohne sie wäre ein wichtiger Aspekt der Gnade nicht verständ-

[4] Vgl. Thomas v. Aq. : in Epist. ad Hebr. 9, 26, lect. 5 : « ... ultima aetas est status praesens, post quem non est alius status salutis, sicut nec post senium. » – « ... non est determinatum, quantum iste status mundi debeat durare, tamen est consummatio saeculorum, quia non restat alius ad salutem. » Angeführt bei M.-D. Chenu : La théologie au douzième siècle (Etudes de philos. médiévale XLV) Paris 1957, S. 76 Anm. 3.

lich. Von der Gnade lehrt nämlich Thomas, daß sie numerisch ein und dieselbe sei während der irdischen Pilgerschaft und in der letzten Vollendung in der Glorie : « Wie nämlich die Liebe des Pilgerstandes nicht aufgehoben wird, sondern im (ewigen) Vaterlande vermehrt fortdauert ..., so wird die Gnade, da sie in ihrem Wesen keine Unvollkommenheit einschließt, durch ihre Vermehrung zur Glorie. Die Vollendung der Natur durch die Gnade ist im Pilgerstand und im ewigen Vaterland nicht verschieden auf Grund einer verschiedenen, die Vervollkommnung gewährenden Form, sondern auf Grund des verschiedenen Maßes der Vollkommenheit. » [5] Dementsprechend kann Thomas auch sagen, die Gnade sei nichts anderes als ein gewisser Beginn der Glorie in uns [6]. Da aber das Leben der Gnade dasselbe ist, wie das Reich Gottes, von dem die Schrift sagt, es sei *in* uns (Luk 17, 21), trifft der Doctor communis wieder exakt das, was in der heutigen Bibeltheologie so stark betont wird, nämlich die polare Spannung des Reiches Gottes, das zugleich da ist und noch aussteht. Daher stellt sich denn auch bei der Behandlung der Tugenden stets die Frage, ob die betreffende Tugend « in patria », in der ewigen Heimat fortbestehe. Die Gnade, die jetzt gegeben ist, kann aber nur darum zugleich das Samenkorn der ewigen Herrlichkeit sein, weil schon jetzt die Letztzeit angebrochen ist.

Neben der Gnade gibt es noch ein anderes nicht mit der Natur gegebenes, sondern von außen her kommendes Prinzip sittlichen Handelns : das Gesetz. Auch es ist in seiner Beziehung zur Glückseligkeit gesehen. Die Erreichung des Endzieles ist der Zweck des Gesetzes. Das letzte Ziel ist das erste Prinzip des Handelns. Darum zielt das Gesetz, indem es auf das richtige Handeln abzielt, auf die Erreichung der Glückseligkeit ab [7]. Das gilt vom Gesetz ganz allgemein, und so selbstverständlich vom Dekalog. Wo Thomas speziell über das Gesetz des Alten Bundes spricht, betont er, daß es auf Christus hin gegeben wurde [8]. Die Einheitlichkeit der Heilsgeschichte, die den Modernen mit Recht viel gilt, ist auch dem Aquinaten ein sehr geläufiger Gedanke.

Besonders charakteristisch ist aber für die Moraltheologie des hl. Thomas, daß das Leben des Christen als eine Rückkehr zu Gott, von dem er ausgegangen ist, aufgefaßt wird. Die Glückseligkeit, die vom Gesetz bezweckt, in der Gnade bereits keimhaft grundgelegt ist, aber deren Voll-

[5] Thomas v. Aq. : De ver., q. 27, a. 5 ad 6 ; vgl. I-II, q. 111, a. 3 ad 2.
[6] II-II, q. 24, a. 3 ad 2.
[7] I-II, q. 90, a. 2.
[8] I-II, q. 98, a. 2.

endung zu den letzten Dingen gehört, steht daher am Anfang der ganzen Moral. Damit erhält der Satz vom letzten Ziel als erstem Prinzip des Handelns die Bedeutung eines architektonischen Grundrisses, nicht nur den eines einleitenden Paragraphen.

Vielleicht möchte jemand einwenden, Thomas könnte von Aristoteles angeregt worden sein, seiner Moraltheologie diese klare Ausrichtung auf die ewige Seligkeit zu geben, denn schließlich sei die Bezogenheit des Willens auf sein Objekt eine so urtümliche Gegebenheit, daß auch Aristoteles, ohne von unserer Eschatologie etwas zu wissen, eine teleologische Ethik schuf. Mit nichten. Aristoteles spricht am Anfang seiner Ethik nur vom Zielcharakter des Guten. Erst am Schluß, im 10. Buche, handelt er über die Glückseligkeit, die der Mensch und Philosoph erreichen kann. Ferner, wenn selbst die Bezogenheit des Willens auf sein Objekt eine urtümliche Gegebenheit ist, sodaß auch die übernatürliche Ordnung an diese Gegebenheit anknüpft, so gibt es doch im Konkreten nur das eine letzte Ziel der übernatürlichen Vereinigung mit Gott. Die Glückseligkeit, die bei Thomas am Anfang der Moraltheologie dem menschlichen Handeln als Ziel gesetzt wird, besteht im Schauen und Genießen des dreifaltigen Gottes. Wohl hat Thomas sich nicht gescheut, treffliche Gedankengänge des Philosophen zu verwerten. Jedoch wäre es lächerlich anzunehmen, er hätte erst der Nikomachischen Ethik bedurft, um auf den eschatologischen Charakter der Botschaft vom Reiche Gottes aufmerksam zu werden [9]. Und weil er sich der Bedeutung der Eschatologie für das christliche Leben bewußt ist, reserviert er nicht sämtliche Themen *de novissimis* für den Abschluß der Summa, sondern stellt schon im Traktat über die Eigenschaften Gottes die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes, nach der Möglichkeit der Gottesschau [10], um dann das ganze christliche Streben auf dieses Ziel auszurichten. Deshalb wird er auch die schwere Sünde als eine solche Abkehr von Gott bezeichnen, bei der sich der Sünder etwas anderes als Gott faktisch zum letzten, zum hier und jetzt höchst erstrebenswerten Ziele setzt [11]. So wird dann auch der Sinn oder die Sinnlosigkeit eines menschlichen Lebens davon abhängen, ob es ausmündet oder nicht ausmündet in die endgültige Vereinigung mit Gott.

[9] Will man unbedingt eine Anregung durch ein systematisches Werk annehmen, so wäre auf Augustin, Vorwort zum *Gottesstaat* (PL 41, col. 13) oder auch auf *De doctrina christiana*, I, c. 3-5 (PL 34, col. 20 f.) zu verweisen.

[10] I, q. 12.

[11] I-II, q. 72, a. 5.

Noch ein ganz kurzes Wort zum zweiten Teil der Moraltheologie, worin die Akte, die den Menschen zu seinem letzten Ziele führen, in ihrer konkreten Bestimmtheit behandelt werden. Das Ordnungsgefüge dieser ganzen, umfangreichen Betrachtung bilden die Tugenden. Es ist längst schon darauf hingewiesen worden, um wieviel tiefer diese Betrachtung gegenüber jener der neueren Handbücher ist, welche dieses ganze Stoffgebiet nach den Geboten einteilen. Ein Akt ist eben nicht allein dadurch schon sittlich, daß er mit der äußern Norm des Gesetzes übereinstimmt ; wesentlich ist, daß er aus freier Entscheidung heraus auf das Gute hinzielt. Nun sind es gerade die Tugenden, und wenn wir vom übernatürlichen Ziel des Menschen reden, die eingegossenen Tugenden, die das freie menschliche Handeln instand setzen, unter dem Antrieb der Beistandsgnade sittlich vollkommene, zum letzten Ziele führende Akte zu verwirklichen. Nun eine Frage : Wäre neben dieser ausschlaggebenden Erklärung für die Organisation der II-IIae nicht noch ein anderer Gesichtspunkt erlaubt, der den ersten in nichts einschränkt ? Es wäre zu überlegen, ob diese Moraltheologie nicht eben dadurch, daß sie die Tugenden und nicht das mosaische Gesetz zum Ordnungsprinzip nimmt, besser der Situation der nicht mehr ausschließlich zu erwartenden, sondern der bereits angebrochenen Endzeit entspricht ? Was jedoch außer allem Zweifel steht, ist die Tatsache, daß die spezifische Tugend der eschatologischen Haltung, nämlich die Hoffnung, in der Summa des hl. Thomas den ihr zukommenden Platz behauptet, während jener neuere Typ von Moraltheologie gerade auch deswegen wieder reformbedürftig wurde, weil die Hoffnung aus ihrem Aschenbrödeldasein befreit werden mußte.

Nun aber genug der Einfälle in Gebiete, die gemäß der heutigen Aufteilung der Theologie in Moral und Dogmatik unter anderer Hoheit stehen. Ich konnte sie mir nur erlauben, weil nach Thomas die Theologie trotzdem die eine, ganze Wissenschaft bleibt.

Im dritten Teil der Summa sind wie auf ein großartiges Triptychon drei Traktate verteilt. Zuerst die Lehre über Jesus Christus, den Gottmenschen, und sein Erlösungswerk. Daran anschließend die Sakramente, durch welche das vom Erlöser gewirkte Heil fortan den Menschen zugeeignet wird, und schließlich die Vollendung und vollkommene Auswirkung des Erlösungswerkes im Traktat der Letzten Dinge. Dieser letzte Traktat ist bekanntlich nicht mehr von Thomas selber ausgeführt worden. Das Supplement, das möglicherweise Reginald von Piperno der unvollendeten Summa anfügte, ist eine der Summa angepaßte Anordnung der einschlägigen Ausführung des Aquinaten im 4. Buch des Sentenzen-

kommentars. Wir wissen also nicht, welche Gestalt Thomas selber diesem Traktat gegeben hätte. Aber er scheidet für unseren Zweck sowieso aus, denn wir wollen ja wissen, ob bei Thomas durchgängig das Bewußtsein, um die letzten Dinge sich kundtut, also auch außerhalb des eigentlichen Eschatologietraktates, den heutige Theologiereformer so ungern am Ende der ganzen Glaubenslehre sehen. Sie möchten, daß er Zentrum der ganzen Theologie in dem Sinne werde, daß er zum Ordnungsprinzip des ganzen Stoffes erhoben würde. Die Verknüpfung der Christologie mit dem Endziel des menschlichen Lebens ist schon im Prolog zu I, q. 2 gezeigt. Doch könnte eingewendet werden, dieser Zusammenhang erkläre sich aus der Stellungnahme des hl. Thomas zur Frage nach dem Motiv der Menschwerdung.

Ein vorzüglicher Prüfstein für den Blick auf die Eschata wird hingegen *die Lehre von den Sakramenten* sein. Die Sakramente sind die werkzeuglichen Ursachen, durch die uns das von Christus bewirkte Heil zugeleitet wird. Sie bewirken jene Gnade, von der wir gesehen haben, daß sie als eine Gabe, die jetzt schon Wirklichkeit ist, doch wieder nur Anfangsstadium, Angeld der fürs Jenseits zu erhoffenden Herrlichkeit ist. Müssen dann nicht auch die Sakramente selber eschatologisch geprägt sein ?

Bereits zu Beginn seiner Abhandlung, wo der Aquinate die Sakramente als Zeichen definiert und fragt, ob sie Zeichen nur *einer* Sache seien, führt er aus : « Sakrament heißt eigentlich das, was angeordnet ist, um unsere Heiligung zu bezeichnen. In dieser kann man dreierlei ins Auge fassen : die Ursache unserer Heiligung selbst, nämlich das Leiden Christi ; das Wesen unserer Heiligung, das in der Gnade besteht und in den Tugenden ; und das letzte Ziel unserer Heiligung : das ewige Leben. Alle diese Dinge werden durch die Sakramente bezeichnet. Darum ist das Sakrament sowohl ein erinnerndes Zeichen dessen, was vorhergegangen ist, nämlich des Leidens Christi ; als auch ein hinweisendes dessen, was in uns durch Christi Leiden gewirkt wird, nämlich der Gnade ; wie auch ein vorausdeutendes Zeichen, nämlich ein Voranzeigen der künftigen Herrlichkeit [12]. » In q. 73 a. 4 wendet er das Gesagte auf die Eucharistie an : « ... Eine dritte Bezeichnung hat dieses Sakrament im Hinblick auf das Zukünftige, sofern es nämlich den Genuß Gottes im Vaterland vorausbezeichnet. Und insofern heißt es Wegzehrung. Denn diese ist uns der Weg, auf dem wir dorthin gelangen. Aus dem gleichen Grunde heißt es Eucharistie, d. h. 'gute Gnade', weil die Gnade Gottes

[12] III, q. 60, a. 3 ; vgl. IV Sent., d. 8, q. 1 a. 1 Sol. 3.

das ewige Leben' ist (Röm 6, 23) ... » Sie kennen auch alle die schöne Antiphon des Fronleichnamsoffiziums « O sacrum » : « O heiliges Gastmahl, in welchem Christus genossen, das Andenken Seines Leidens gefeiert, der Geist mit Gnade erfüllt und uns ein Unterpfand der zukünftigen Herrlichkeit gegeben wird. »

Bezüglich der Taufe macht er sich die Worte des Ps.-Dionysius zu eigen : « Zum Aufstieg in die himmlische Ruhe lenkt sie unseren Weg » und wiederholt bei dieser Gelegenheit, daß « die himmlische Herrlichkeit das allgemeine Endziel der Sakramente » sei [13].

Das weiß Thomas sogar am unauslöschlichen Merkmal, am Charakter, den drei Sakramente der Seele einprägen, nachzuweisen. Ein Einwand gegen die Fortdauer des Charakters im jenseitigen Leben argumentiert so : der Charakter wird im andern Leben nicht bleiben, da sein Zweck darin liegt, den Menschen auf den äußern Kult Gottes hinzuordnen. Dieser Kult wird aber dort nicht mehr sein, also hat auch der Charakter keinen Daseinsgrund mehr. Auf diesen Einwand antwortet Thomas : « Obwohl nach diesem Leben der äußere Kult nicht bleibt, so bleibt doch das Ziel dieses Kultes. Deshalb bleibt auch der sakramentale Charakter nach diesem Leben, und zwar in den Guten zu ihrer Verherrlichung und in den Bösen zu ihrer Schande .... » [14] Auf einen ähnlichen Einwand gab er als Baccalaureus sententiarum folgende Antwort : « Durch den Charakter wird der Mensch instand gesetzt, zur Gemeinschaft der Gläubigen zu zählen und an den hierarchischen Handlungen teilzuhaben. Der kirchlichen folgt aber die himmlische Hierarchie. Somit wird der Charakter im Himmel zur Gemeinschaft der Gläubigen in der triumphierenden Kirche und zur Teilhabe an den Handlungen der himmlischen Hierarchie befähigen. » [15] Ob wir also das Sakrament als Zeichen (*sacramentum*) betrachten, oder seine Wirkung (*res*) ins Auge fassen, oder schließlich den Charakter (*res et sacramentum*), immer ist es wie das Gottesreich selber etwas, das erst in Zukunft und im Jenseits seine volle Virtualität erkennen läßt.

Da sich das Gottesreich, obwohl schon da, doch noch immer im Kommen befindet, weil es sich nur schrittweise verwirklicht, kommt auch der Christ nur schrittweise in den Genuß der Heilsgüter. Geduld und Hoffnung sind daher wesentliche Erfordernisse eschatologischer Haltung. Auch diese Wahrheiten hat Thomas keineswegs vergessen, als er

[13] III, q. 66, a. 1 ad 1 ; vgl. IV Sent., d. 3, a. 1 Sol. 3, fine.
[14] III, q. 63, a. 5 ad 3.
[15] IV Sent., d. 4, q. 1 a. 3 Sol. 4 ad 2.

über die Wirkungen der Sakramente schrieb. So hat zwar die Taufe « die Kraft, die Strafleiden des gegenwärtigen Lebens hinwegzunehmen. Sie nimmt sie jedoch im gegenwärtigen Leben noch nicht hinweg. Erst bei der Auferstehung werden sie in der Kraft der Taufe von den Gerechten hinweggenommen werden, wenn 'dieses Sterbliche die Unsterblichkeit anzieht' (1 Kor 15, 54) ». Und dies, wie er weiter ausführt, aus drei Gründen : Damit sich an den Gliedern nachvollziehe, was am Haupte geschehen ist. Zweitens zur Schulung im geistlichen Leben. Und drittens, « damit die Menschen nicht aus Verlangen nach der Leidenslosigkeit des gegenwärtigen Lebens, sondern aus Verlangen nach der Herrlichkeit des ewigen Lebens zur Taufe hinzuträten. » [16] Ebenso bezüglich des hochheiligen Altarssakramentes : « Wie das Leiden Christi, aus dessen Kraft dieses Sakrament wirkt, zwar hinreichende Ursache der Herrlichkeit ist, jedoch nicht so, daß wir durch es sofort in die Herrlichkeit eingeführt würden, – ist es doch nötig, daß wir zuvor zugleich mitleiden, um nachher zugleich verherrlicht zu werden (Röm 8, 17) ; so führt uns dieses Sakrament nicht sogleich in die Herrlichkeit ein, sondern gibt uns die Kraft, zur Herrlichkeit zu gelangen. Darum heißt es Wegzehrung. Als dessen Vorbild liest man 1 Kg 19, 8 : Elias 'aß und trank und wanderte in der Kraft dieser Speise vierzig Tage und vierzig Nächte bis zum Berge Gottes Horeb'. » [17]

Thomas vergißt auch nicht, daß die heilende Wirkung der Erlösungsgeheimnisse, die uns durch die Sakramente einem jeden individuell zugeteilt wird, sich auch auf den Leib erstreckt [18]. Schon zu Beginn seiner Laufbahn lehrte er, daß die Taufe kraft des Leidens, der Auferstehung und Himmelfahrt wirke und den Getauften dem leidenden, auferstehenden und zum Himmel fahrenden Christus gleichförmig mache. Die Auferstehung unseres Leibes erklärt er im Kommentar zum 1. Korintherbrief als eine Wirkung, die im Sakrament nicht enthalten, aber angedeutet ist [19]. Sie tritt dann ein, wann es von Gott bestimmt ist [20].

Damit will ich schließen. Diese kurze Untersuchung dürfte einwandfrei erwiesen haben, daß bei Thomas die letzten Dinge anders behandelt werden als in den Handbüchern. Zwar hat er geplant, auch in der Summa von den Eschata am Schluß zu sprechen. Dieser Ort kommt dem Trak-

[16] III, q. 69, a. 3.
[17] III, q. 79, a. 2 ad 1.
[18] III, q. 62, a. 5 ad 1 ; q. 79, a. 1 ad 3.
[19] In I Cor., c. 12 principio ; c. 15 principio.
[20] In I Cor., c. 15, lect. 2 ; in I Thessal., c. 4, lect. 2.

tat seit seinen Anfängen bei Petrus Lombardus zu. Und niemand kann leugnen, daß auch die Glaubensbekenntnisse die letzten Dinge am Schlusse erwähnen. Trotzdem sind aber bei Thomas die übrigen Wahrheiten des Glaubens und der Sittenlehre stets in ihrer Beziehung zu den letzten Dingen gesehen [21]. Jenen Kritikern der scholastischen Theologie hingegen, die zu verstehen geben möchten, seit den Kirchenvätern habe es überhaupt keine eschatologisch ausgerichtete Theologie mehr gegeben, wäre für einmal mehr mit dem Wort eines französischen Thomisten zu antworten : « Avant de juger saint Thomas de haut, il faudrait l'avoir vu de près. » Freilich ist nicht zu leugnen, daß in der langen Geschichte der thomistischen Schule längst nicht immer der ganze Ideenreichtum des Meisters beachtet worden ist. Es hat oft eines Anstoßes von außen bedurft, um dieses oder jenes Gedankengut, wiederum zu entdecken, das sich dann viel unstreitiger als echt thomistische These zu erkennen gab, denn manche andere, für die man sich geradezu ereifert hat. Ich denke beispielsweise an die Lehre vom mystischen Leib Christi, an die Heilsbedeutung der Auferstehung Christi, an eine gewisse Gegenwart der Heilsmysterien in den Sakramenten, an den ekklesiologischen Bezug der Sakramente. Deshalb sollte das Thema des heutigen Abends nur als Testfall gelten. Er dürfte gezeigt haben, daß es immer noch sinnvoll ist, die Summa des hl. Thomas dem Theologieunterricht zugrunde zu legen. Nachdem nun nacheinander Vorschläge gemacht werden, das ganze Lehrgebäude der Theologie von Grund auf neu zu errichten, z. B. von der Christologie oder von der Auferstehung Christi her, oder auf dem Grundriß des *corpus Christi mysticum*, oder eben der Eschatologie, können wir ruhig abwarten, was sich daraus ergeben wird. Es ist eine ganz andere Frage, ob eine Kirche im Stile armseliger Imitationsgotik oder eine von schöpferischem Genie konzipierte Kathedrale einem Neubau weichen soll. Mit andern Worten : ein Handbuch ist schneller ersetzt als die Summa. Es kann sich sehr schnell wieder in anderer Hinsicht als unzureichend herausstellen. Andererseits erlaubt die weite Anlage der Kathedrale, neue Errungenschaften nachträglich noch einzubauen. So auch die Summa. Und es sollen neue Errungenschaften eingebaut werden.

[21] Die gleiche Feststellung machte auch Y. Congar : Le sens de l'« économie » salutaire dans la « théologie » de s. Thomas d'Aquin (*Somme théologique*), in : Festgabe Joseph Lortz, Baden-Baden 1958, II, S. 73-112, besonders S. 104-109. Auf diesen gehaltvollen Beitrag sind wir erst nachträglich aufmerksam geworden.

Der Satz oder die Haltung: « Thomas hat alles gesagt » ist unthomistisch, weil dem Geiste des Meisters widersprechend. Er selbst würde alles Wertbeständige, das die neuere Bibel- und Vätertheologie dank ausreichender Instrumente erarbeitet hat, begrüßen. Doch findet sich unter all dem Neuen manches, das recht kritisch gesichtet werden muß, denn nicht alle Autoren überprüfen sorgfältig genug, ob ihre Aufstellungen sich mit allen kirchlich definierten Lehrpunkten vertragen. In dieser Treue zur Kirche müssen wir zu allererst den Doctor communis nachahmen. Dann werden wir am allerehesten das Ideal eines Schriftgelehrten erstreben, der « einem Hausvater gleich, aus seinem Schatze Neues und Altes hervorholt » (Mt 13, 52).

Gundolf Gieraths OP

Die Bedeutung des hl. Thomas für die Frömmigkeit

Thomas von Aquino ist den meisten bekannt als der tiefe Denker und berühmte Gottesgelehrte, der das grandiose mittelalterliche Weltbild philosophisch-theologisch formuliert und systematisiert hat. Man kann seine Bedeutung für die spekulative Theologie kurz dahin charakterisieren, daß er zur Klärung und Durchdringung der Glaubenswahrheiten nicht wie die Väter und Theologen der Vorzeit fast ausschließlich die platonische oder neuplatonische Philosophie heranzog, sondern bei seinen wissenschaftlichen Darlegungen mit Hilfe der gereinigten Lehre des Aristoteles vorging. Daß Thomas auf die Frömmigkeit, also auf die praktisch geübte Theologie, auch einen Einfluß gehabt hat, ist im einzelnen noch nicht untersucht worden. Und doch wäre es eigenartig, wenn dies nicht der Fall wäre ; denn Theorie und Praxis greifen ineinander, größere Umwälzungen auf wissenschaftlichem Gebiet haben meist auch Folgen für das praktische Leben [1].

[1] Es liegt wohl asketische und Erbauungsliteratur vor nach den Grundsätzen des hl. Thomas. Von den in deutscher Sprache bzw. Übersetzung erschienenen Arbeiten seien erwähnt : R. Garrigou-Lagrange : Mystik und christliche Vollendung, übers. v. P. Obersiebrasse, Augsburg 1927 ; ders., Des Christen Weg zu Gott, 2 Bde., übers. v. S. Soreth, München 1953/56 ; F. D. Joret : Die mystische Beschauung nach dem hl. Thomas von Aquin, übers. v. A. Kaufmann, Dülmen 1931 ; G. Löhr : Das geistliche Leben nach der Lehre des hl. Thomas, in : Anima 7 (1952) 175-181 ; A. M. Weiss : Apologie des Christentums, 5. Bd. : Die Philosophie der Vollkommenheit (Die Lehre von der höchsten sittlichen Vollendung des Menschen), 4. Aufl., Freiburg/Br. 1923.

I.

Wichtig für die Frömmigkeit nach Thomas ist zunächst die durch ihn vollzogene entschiedene Ablehnung der so beliebten Emanationslehre [2], wie sie sich besonders bei Johannes Skotus Eriugena [3] geäußert hat. Mit dieser Lehre sowie durch die Übersetzungen des Pseudo-Dionysius Areopagita und des Maximus Confessor hatte Eriugena stark auf die mittelalterliche Mystik eingewirkt. In der Tat schien die Emanationslehre der Frömmigkeit sehr günstig ; denn sie ließ den natürlichen Menschen schon auf Erden nicht nur innerlich von Gott ergriffen und durchformt werden, sondern in etwa göttlichen Wesens sein. So war der Anlaß gegeben, den Menschen zu einem göttlichen Leben, zum Streben nach Vereinigung mit Gott anzueifern.

Klar und eindeutig zieht Thomas einen Trennungsstrich zwischen dem Wesen Gottes und dem Wesen des Menschen. Der Abstand ist unendlich [4]. Anderseits rückt er den Menschen aber auch wieder ganz in die Nähe Gottes. Denn nach Thomas wird jede Menschenseele unmittelbar von Gott geschaffen und das Weiterbestehen als fortdauernde Schöpfung gefaßt [5]. Dem *ganzen* Menschen ist Gott nahe, nicht bloß der Seele. Leib und Seele bilden zusammen *ein* Wesen und bedingen sich gegenseitig [6].

Diese Sicht des Menschenbildes ist bei Thomas maßgebend für die Frömmigkeit [7]. Im Anschluß an Augustinus und seine platonisch-neuplatonisch orientierten Nachfahren war das Menschenbild leicht so ver-

[2] Vgl. K. Jüssen : Emanatismus, in : Lexikon für Theologie und Kirche III, 2. Aufl., Freiburg/Br. 1959, Sp. 841 f. – Thomas spricht zwar auch von Emanationen, aber nur in einem weiteren Sinn : « emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus ... designavimus nomine creationis ». I 45,1 ; vgl. auch ebd. 2 ad 1 ; 44,2 ad 1 ; CG IV 1 u. 11.

[3] H. Dörries : Zur Geschichte der Mystik. Erigena und der Neuplatonismus, Tübingen 1925 ; M. Techert : Le plotinisme dans le système de Jean Scot Erigène. Revue néoscolastique de philosophie 34 (1927) 28-68 ; M. dal Pra : Scoto Eriugena ed il neoplatonismus medievale, 2. Aufl., Milano 1951 ; J. M. Alonso : Teofania y vision beata en Escoto Erigena. RET 10 (1950) 361-389 ; 11 (1951) 255-281. Eine Übersicht über die gesamte Bibliographie bietet J. P. Sheldon-Williams, in : The Journal of Ecclesiastical History 10 (1959) 198-224.

[4] I 13,5 ; de veritate II 11 ad 4 : « infinita distantia creaturae ad Deum ».

[5] I 75,6 ad 1 ; I 104,1. 2.

[6] I 75,3 ad 3 ; I 76,1 ad 5 und ad 6.

[7] Vgl. E. Stakemeier : Thomas von Aquin und das christliche Menschenbild. Akademische Bonifatius-Korrespondenz 53 (1938) 68 ff. ; J. Maritain : Der Thomismus und der Mensch in der Zeit, Köln (o. J.).

standen worden : Die Seele allein ist der wahre Mensch, der Leib nur ihr beigefügtes Werkzeug. Leib und Seele galten als zwei verschiedene Wesenheiten, und wenn auch die Seele dem Leibe das Leben mitteile, so sei sie darin doch nur wie der Schiffer im Kahne. Thomas dagegen sieht den Menschen als eine organische Einheit von Leib und Seele. Damit fielen die vom Neuplatonismus übernommenen, der Frömmigkeit scheinbar so günstigen Lehren von der Verbannung der Seele in den Leib, von ihrem Verlangen, aus dem Kerker des Leibes erlöst zu werden. Nach Thomas soll und muß sich der ganze Mensch seinem Gott öffnen. Damit wendet er sich prinzipiell gegen jede ungesunde, unnatürliche Askese, die wegen übertriebener Feindschaft gegen den Körper auch zu Verkümmerungen und Verbiegungen des seelisch-religiösen Lebens führt und führen muß. Wohl ist die Seele der innere Wesensgrund des Leiblichen ; sie bestimmt das Wesen und Wirken des Menschen nach allen Seiten, sein vitalbiologisches Leben ebenso wie sein geistiges Leben. Richtig ist auch, daß das Ziel allen religiösen Strebens die Vergeistigung ist und daß der Mensch sich in erster Linie mit seiner ganzen Leidenschaft Gott zuzuwenden hat und aufgerufen ist, allem den Kampf anzusagen, was hinderlich ist auf dem Wege zu Gott. Seit der Ursünde liegt nun einmal in den Dingen der Welt und tief im Innern des Menschen die Gefahr und der Zug zur Verführung. Aber die Natur des Menschen ist durch die Erbsünde nicht ganz gebrochen, wie Augustinus meint. Thomas stellt mit aller Deutlichkeit heraus, daß das Wesen der Erbsünde im Verlust der übernatürlichen heiligmachenden Gnade liegt [8]. Wenn daher auch der Kräftekosmos im Menschen durch den Verlust der Gnade als des einzigen Ordnungsprinzips in Unordnung geraten ist, die Natur als solche bleibt gut [9], so daß die einzelnen Kräfte, Verstand und Wille, auf ihr jeweiliges Objekt hingeordnet bleiben, wenn sie es auch nicht mehr mit der ursprünglichen Selbstverständlichkeit erreichen. So ist der Zustand des Menschen tatsächlich nicht geradezu glänzend, sondern äußerst begrenzt und gefahrvoll. Deshalb mahnt Thomas zu einer gewissen Skepsis dem Leiblichen gegenüber, zu einem ständigen Ringen mit dem Leib, einem beharrlichen Niederhalten aller gefährlichen Naturkräfte, damit der geistige Mensch sich um so freier entfalten kann. Daher Züchtigungen, Kasteiungen, Fasten, Nachtwachen u. dgl., um den widerspenstigen Leib

[8] I 95,1 ; I-II 82,3.

[9] CG IV 52 : « Per peccatum ... non tollitur homini bonum naturae quod ad speciem naturae pertinet ; sed bonum naturae quod per gratiam superadditum fuit, potuit per peccatum primi parentis auferri. »

in Botmäßigkeit zu bringen [10]. Aber all dies, so notwendig es ist, darf niemals durch Maßüberschreitung ausarten auf Kosten der seelischen Belange [11]. Es kommt hier auf die grundsätzliche Schau an und da gilt es, den Dualismus zwischen Körper und Seele durch eine Synthese zu ersetzen, wenn auf die Dauer der mißhandelte Körper sich nicht rächen und so Leib *und* Seele krank werden sollen [12]. Thomas läßt den ganzen Menschen als Körper-Geist-, als Leib-Seele-Wesen zu seinem Recht kommen und gibt damit neue Maßstäbe für die christliche Lebensgestaltung.

Dieser Optimismus im Natürlichen ist für Thomas aber nicht das Letzte. Zur höchsten und eigentlichen Vollendung kommt der Mensch erst durch die Teilnahme am Leben Gottes, die er mit seinen natürlichen Kräften allein niemals erreichen kann. Ja ohne jedwede Gnadenhilfe kann der Mensch nicht einmal sein Menschenbild im natürlichen Bereich zur Vollendung bringen [13]. So rückt Thomas in der übernatürlichen Ordnung den Menschen in eine allseitige Gottesnähe durch seine Lehre von der Vereinigung der heiligmachenden Gnade mit der Seele, von dem Innewohnen der einzelnen eingegossenen Tugenden in den entsprechenden natürlichen Kräften und Fähigkeiten. Den Geschöpfen, denen bloß ein natürliches Ziel gesetzt ist, hat Gott als Tätigkeitsprinzipien bleibende Formen und Kräfte gegeben, die es ihnen leicht machen, sich ihrer Natur entsprechend zu betätigen. Ebenso verleiht Gott in der übernatürlichen Ordnung bleibende Formen und Beschaffenheiten, um dem Menschen das Erstreben des übernatürlichen als eines nun im höheren Sinne connaturalen Gutes zu ermöglichen [14]. Thomas lehrt einen allgemein übernatürlichen Tugendschmuck [15], er beschränkt die übernatürlichen ein-

[10] I 27,7 ad 3 ; 49,3 ad 5 ; 63,9 ad 1 ; 115,4 ad 3.

[11] II-II 147,1 ad 2.

[12] Vgl. den sehr instruktiven Vortrag von J. Goldbrunner : Heiligkeit und Gesundheit, Freiburg/Br. 1946. – Dieselbe gesunde Auffassung von Askese wird auch heute wieder vertreten. So schreibt H. E. Hengstenberg : Christliche Askese, 2. Aufl., Regensburg 1936, S. 93, daß « der Mensch so lange im Grunde (trotz der schlechten Neigungen) ‚in Ordnung' ist, als er seine Triebe mitsamt den unguten Neigungen fühlt und in sein Erleiden aufnimmt. Dieses Leiden dient zugleich der Erhaltung der geistigen und körperlichen Gesundheit ». Ebenso gibt der französische Jesuit V. Poucel den Rat, zu einem guten Gebrauch des Leibes zurückzukehren (Mystique de la Terre. Plaidoyer pour le corps, Paris 1937. Das Kapitel « Vom Ahnen der Seele » übersetzt in : Schildgenossen 16 [1936] 11 ff.). – Vgl. auch H. Schmidt : Organische Askese, Paderborn 1952 ; J. Leclercq : Wegbereitung für Gott. Die christliche Askese, Luzern 1956 ; B. Häring : Das Gesetz Christi, 4. Aufl., Freiburg/Br. 1957, S. 541-543.

[13] I-II 109,8.

[14] I-II 110,2 ; vgl. auch II-II 23,2.

[15] I-II 63,3 ; 68,1-8.

gegossenen Tugenden nicht auf die drei göttlichen. Mit diesen empfängt der Mensch auch die eingegossenen sittlichen Tugenden und die sieben Gaben des Heiligen Geistes, so daß der Mensch im Stande der Gnade mit allen Tugenden der übernatürlichen Ordnung ausgerüstet ist, wie der natürliche Mensch mit den entsprechenden der natürlichen Ordnung, um die er sich lange gemüht hat [16]. Damit stellt Thomas sich gegen die Ansicht des Petrus Lombardus, der die übernatürliche Liebe zu Gott mit der Person des Heiligen Geistes gleichsetzte und diese Liebe, also den Heiligen Geist, nebst den übrigen eingegossenen durch die Liebe informierten Tugenden für die Gnade hielt, die den Menschen heiligt [17]. Wohl wohnt der Heilige Geist in der Seele des Gerechtfertigten und wirkt in ihr ; aber was den Menschen heiligt, ist ein Geschenk des Heiligen Geistes, nicht der Heilige Geist selbst [18].

Neu bei Thomas war auch, daß er nur zwei Arten übernatürlicher Tätigkeitsprinzipien (die theologischen und eingegossenen sittlichen Tugenden sowie die Gaben des Heiligen Geistes) anerkannte und die Seligkeiten nur als besondere Äußerungen der Tugend faßte [19]. Tugend und Gabe stehen nebeneinander. Auf Grund der Tugend ist der Mensch zu selbständigem Handeln befähigt, unter Führung von Vernunft und Willen ; die Gaben machen den Menschen geneigt, Gottes Erleuchtungen und Einsprechungen aufzunehmen und ihnen Folge zu leisten, sie sind « Vollkommenheiten der Seelenvermögen, sofern diese vom Heiligen Geist bewegbar sind » [20]. Tugend und Gabe werden jedem Gerechtfertigten zuteil. Die Gaben bieten die Ausrüstung für die höchsten Erhebungen der Frömmigkeit in der mystischen Beschauung. Durch diese Gaben überwacht der « Heilige Geist, der im Innern des Gerechten Wohnung genommen hat und in ihm unaufhörlich wirkt ..., die Betätigung der Tugend, indem er sie durch Seine milde Leitung ergänzt oder auch ganz zurücktreten läßt, um selbst mit sicherer Hand den Menschen der Vollendung entgegenzuführen » [21]. Mit dieser Auffassung der Gaben des Hei-

[16] Mit der Verleihung der eingegossenen sittlichen Tugenden ist das persönliche Bemühen nicht aufgehoben, sie im Dienste Gottes recht zu gebrauchen, um immer mehr von den natürlichen Hindernissen befreit zu werden. Vgl. I-II 112,3 und 4 ; 113,5. 7 ; II-II 24,10 ad 3 ; III 87,2.

[17] II-II 23,2.

[18] Vgl. Tridentinum Sess. VI, cap. 7 (Denzinger Nr. 799).

[19] I-II 70,2 ; II-II 157,2 ad 3.

[20] II-II 19,9.

[21] Deutsche Thomasausgabe 25. Bd. : Grundlagen der menschlichen Handlung, Salzburg-Leipzig 1940, S. 642 (Kommentar von A. F. Utz).

ligen Geistes war ein weiteres gegeben. Früher hatte der Gedanke, von Gott besonders begnadet zu sein und dieser Begnadigung entsprechen zu müssen, der Seele einen gewaltigen Impuls gegeben. Wenn nun nach Thomas alle diese Ausrüstung hatten, dann lag hier unter diesem Gesichtspunkt doch nicht mehr etwas Besonderes vor, das nur einigen wenigen zuteil geworden wäre. Damit fiel auch der besondere Antrieb für den einzelnen.

Es muß auch noch erwähnt werden, daß die thomistische Lehre von der praemotio physica und entsprechend in der übernatürlichen Ordnung von der gratia efficax keineswegs einem Fatalismus die Wege ebnete, ebensowenig wie das Zurückgreifen auf das aristotelische Tugendschema der vier Kardinaltugenden mit allen Tochtertugenden Zersplitterung in das Frömmigkeitsleben gebracht hat.

Wenn im folgenden die Grundzüge der Frömmigkeitshaltung nach Thomas dargelegt werden sollen, so soll der Begriff « Frömmigkeit » nicht in dem Sinne genommen werden, wie sie das gesamte christliche Leben bezeichnet, sondern in erster Linie auf die Tugend der Frömmigkeit (virtus religionis) eingeschränkt sein. Unter den moralischen Tugenden nimmt sie insofern die führende Stellung ein, als sie den theologischen Tugenden am nächsten kommt [22]. Sie macht den Menschen fähig und geneigt, Gott als dem Schöpfer und höchsten Herrn aller Dinge in schuldiger Unterwerfung die gebührende Verehrung zu erweisen [23]. Sie setzt die drei göttlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe voraus, nimmt aber die übrigen sittlichen Tugenden in ihren Dienst.

II.

Die Frömmigkeitshaltung nach dem hl. Thomas ist im wesentlichen durch vier Elemente gekennzeichnet. Thomas betont das Verstandesmäßige, das Willensmäßige, das Pflichtmäßige und das Regelmäßige.

1. Das Verstandesmäßige

Als erstes Charakteristikum der Frömmigkeit, wie es sich aus den Schriften des Aquinaten herleiten läßt, fällt eine überaus starke Betonung des Verstandesmäßigen auf. Das entspricht ganz seiner spekulativen

[22] II-II 81,6.
[23] II-II 81,1. 3.

Theologie, die hierin im Gegensatz steht zu jener der Väter und augustinisch ausgerichteten Theologen. Aus wissenschaftlichen Gründen wies Thomas manche bisher hoch in Kurs stehende Lehren zurück, weil sie der gesunden Vernunft oder der Offenbarung widersprachen. So ersetzte er die Emanationstheorie durch eine klare Scheidung zwischen göttlichem und kreatürlichem Sein. In der augustinisch-neuplatonisch gefärbten Theologie hatte das Prinzip der *notwendigen* Entfaltung aus dem Einen vorgeherrscht (« bonum est diffusivum sui » im Sinne der causa efficiens). Nach Thomas wird die Welt auch aus Gott hervorgebracht, aber es liegt keine Notwendigkeit vor. Gott schafft aus freien Stücken [24]. Der Lehre von der Vielheit der substantiellen Formen im Menschen stellte er die Lehre von der Einheit der Wesensform, der Seele, im Menschen entgegen. Thomas war überzeugt, daß die alten Auffassungen vor den Lehren der bewährten Philosophie nicht bestehen konnten. Wenn auch manche, selbst aus den Reihen seiner Ordensbrüder, nichts von diesen « Neuerungen » wissen wollten [25] und darin eine Beeinträchtigung der Frömmigkeit sahen, so ging Thomas seinen Weg. Er wollte keine Frömmigkeit, die falsch fundiert ist.

Wie sehr verstandesmäßig Thomas eingestellt ist, ersieht man z. B. aus der ihm zugeschriebenen Sequenz zum Fronleichnamsfest [26]. Thomas bringt hier, kurz zusammengefaßt, die ganze Lehre von der Eucharistie. Noch deutlicher tritt der Unterschied zutage, wenn man die Danksagungsgebete nach der heiligen Messe, das « Gratias tibi ago, Domine, sancte Pater omnipotens, aeterne Deus » des hl. Thomas mit dem Gebet des hl. Bonaventura « Transfige, dulcissime Domine Jesu » vergleicht. Unwillkürlich mutet das erste kalt und nüchtern an, das andere dagegen anregend und lebendig. Thomas gibt uns einen Text, dessen Inhalt uns einleuchtet und überzeugt ; er überläßt es aber dem einzelnen, ihn in die Sprache des Herzens zu übersetzen und persönlich auszuwerten. Bei dem Gebet des hl. Bonaventura empfindet man, daß seine Seele in begeisterter Hochstimmung weilt und diese Hochstimmung auch andern mitteilen will. Dieses so stark ausgeprägte Verstandesmäßige bei

[24] I 19,3 ; 25,5 ; CG I 81-83, II 27.

[25] Vgl. G. Manser : Das Wesen des Thomismus, 3. Aufl., Freiburg/Schw. 1949, S. 163 ff.

[26] Zur Frage der Echtheit vgl. M. Grabmann : Die Werke des hl. Thomas von Aquin (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd. XXII, Heft 1/2), 3. Aufl., Münster 1949, S. 365 f. ; I. Eschmann, A catalogue of St. Thomas's Works, in : E. Gilson : The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas, New York 1956, S. 424.

Thomas hat gewiß auch lange Zeit den Einfluß seiner Lehre auf die Frömmigkeit gehemmt. So lag den meisten deutschen Dominikanern bis zum 14. Jahrhundert mehr das Dichterisch-Schwunghafte, das Gemütvolle, die bilderreiche Sprache der älteren theologischen Schule und ließ hier die Blüteperiode der « deutschen Mystik » zur Entfaltung kommen. Aber diese mystische Richtung barg einen gewissen Todeskeim in sich, weil die Voraussetzungen nicht immer der gesunden Vernunft entsprochen hatten. Denn in der Mystik als solcher liegt nur zu leicht die Gefahr, die Produkte der Phantasie und das eigene subjektive Erleben zu verwechseln mit der von oben gegebenen mystischen Schau, sich zu viel vom Gefühl leiten zu lassen statt von der theologischen Einsicht und damit abzugleiten in die Sphäre des rein Erlebnismäßigen, wo dann nicht mehr klar unterschieden wird zwischen dem Göttlichen und Menschlichen, zwischen der echten Eingebung und dem Phantasiegebilde, und wo die Grenze zwischen Wahrheit und Einbildung schwer zu ziehen ist. So hatte auch bei den Mystikerinnen des 14. Jahrhunderts unter dem Einfluß der mehr augustinisch-neuplatonisch orientierten Theologen mit ihrer emotionalen, lebensvollen Prägung ein gewisses Mißverhältnis vorgelegen : Das Affektvolle, das Begeisterte, das Spontane und das zum Teil auch Willkürliche hatte oft den Vorrang behauptet vor dem rechtgeleiteten und vom Glauben erleuchteten Streben. Dadurch war es zu einseitigen übertriebenen Verstiegenheiten gekommen [27], weshalb diese Mystiker nicht nur auf den heutigen, mehr kritisch-nüchternen Menschen befremdend wirken, sondern auch damals schon nicht selten aus der Reihe ihrer Mitmenschen herausfielen und manchmal – nicht ohne Grund – als Störung empfunden wurden [28]. Gewiß muß sich gerade im Religiösen auch das Herz äußern, denn der ganze Mensch steht vor Gott ; aber dem

[27] Vgl. das Büchlein von H. Wilms : Das Beten der Mystikerinnen, 2. Aufl., Freiburg/Br. 1923.

[28] H. Meyer : Geschichte der abendländischen Weltanschauung, III. Bd. Die Weltanschauung des Mittelalters, Paderborn 1948, S. 360 f. : « Nicht jede Art von Mystik kann ohne Widerspruch hingenommen werden. Nicht jeder wird mit Wohlgefallen und innerer Bereicherung so manche Art von mystischen Werken aus der Hand legen. Mystik kann in Selbstquälerei, Quietismus, unkontrollierbare, krankhafte Visionseinbildung ausarten, sie kann, besonders in der Frauenmystik, recht erotische Formen annehmen, und es gelingt oft nicht, diese als nur allegorische Ausdrücke eines Geistigen aufzufassen. Die Verlobung der Seele mit dem himmlischen Bräutigam, die Ladung der Seele in das Bett der Minne, das Ruhen des Bräutigams zwischen den Brüsten, das Kosten der Milch aus Marias Brüsten, die Ausdrücke der Süßlichkeit und Verliebtheit lassen keinen Zweifel, daß diese Erlebnisse erotisch-religiösen Charakter an sich tragen. »

Gefühl sind Grenzen gesetzt, innerhalb derer es sich entfalten soll. Bestand ist nur dann gesichert, wenn der Primat des Verstandes eingehalten wird und dem religiösen Leben richtig entwickelte Vernunftprinzipien zugrunde liegen. Daher stehen sich in der Mystik zwei Extreme gegenüber : die vom Glauben erleuchtete Vernunft und das gefühlsmäßige Erleben. Die Wahrheit aber liegt in der Mitte. Eine nur im Gefühl sich verlierende Mystik ist der Verwirrung ausgesetzt, sie muß in eine von vernünftigen, praktischen Gesichtspunkten geformte Frömmigkeit auslaufen. Aus dieser Sicht heraus steht in der Allerheiligen-Litanei des Dominikanerordens, die in einigen Anrufungen von der römischen abweicht : « Ut obsequium servitutis nostrae *rationabile* facias. » Ebenso heißt es in der Oration vom 6. Sonntag nach Epiphanie : « ... ut semper *rationabilia* meditantes ... » Dieselbe Rangordnung sehen wir im Einleitungsgebet zum täglichen Brevier « Aperi, Domine, os meum » : zunächst « intellectum illumina », dann erst « affectum inflamma ».

Als im 14./15. Jahrhundert die neue Wertung des hl. Thomas im Dominikanerorden einsetzte, wurden die thomistischen Prinzipien entsprechend herangeholt, und damit war die Frömmigkeit auf festeren Grund gebaut. Sehr klar läßt sich das gerade auf deutschem Boden feststellen. Die Frömmigkeitslehre der deutschen Dominikaner des 15. Jahrhunderts ist grundverschieden von der ihrer unmittelbaren Vorgänger [29]. Sie wollen das konkrete Alltagsleben mit seinen Spannungen beeinflussen ; ihre Sprache ist nüchtern, sie bewegen sich in der Ebene des Erreichbaren. Die Mystiker dagegen redeten aus der Fülle der Begeisterung von ihren selbstgemachten Erfahrungen, wie sie nur wenigen zuteil geworden waren, wobei manchmal die Gefühlsinnigkeit und Wärme der Empfindung das Übergewicht hatte gegenüber dem Verstand. Gewiß sind beide Frömmigkeitsformen objektiv und subjektiv gut ; nur bleibt die Frage, welche von beiden länger Bestand hat. Die augustinisch-neuplatonische Richtung, die ständig in Hochstimmung weilte, muß notwendig mit Rückschlägen rechnen ; denn der Begeisterung sind Grenzen gesetzt. Schon die physischen Kräfte vermögen eine solche Anstrengung nicht zu ertragen. Deshalb sind mystische Glanzzeiten immer Höhepunkte, die eine zeitlang anhalten, auf die Dauer aber dem normalen Wellengang des religiösen Lebens Platz machen müssen. Wenn an

[29] Die Frömmigkeitshaltung der deutschen Dominikaner des 15. Jahrhunderts soll in einem späteren Beitrag behandelt werden.

sich auch jedem Menschen die höchste irdische Beglückung in der mystischen Schau zugänglich ist, so bildet die mystische Begnadung tatsächlich die Ausnahme einer Elite. Die Mystiker sind immer die Stillen im Lande. Der Durchschnitt wird die mystischen Höhenpfade nicht ersteigen, geschweige denn sich dort wohlfühlen. Daher ist es verständlich, daß die deutschen Dominikaner des 15. Jahrhunderts mit ihrer an Thomas ausgerichteten, nüchternen, auf das praktische Leben abzielenden Frömmigkeit [30] in die weitesten Kreise des Volkes drangen und so einen größeren Aktionsradius hatten. An die Stelle des bilderreichen Überschwanges trat das Verstandesmäßige und auch

2. das Willensmäßige

Im Gesamtgebäude der Theologie des Aquinaten ist die Frömmigkeit eine Hilfstugend der Gerechtigkeit [31]. Sie soll den Menschen anleiten, Gott die schuldige Verehrung und Anbetung zu erweisen nach Maßgabe seiner Kräfte [32] ; in adaequater Weise ist es dem Menschen doch nicht möglich. Damit ist die Tugend der Frömmigkeit dem Willen zugewiesen. Daß Thomas die Frömmigkeit gewissermaßen über die Gerechtigkeit und alle andern sittlichen Tugenden erhebt, beseitigt die Schwierigkeit nicht, die sich aus jener Zuteilung ergibt. Wie kann eine dem Willen eignende Tugend als Hauptbetätigung das Gebet haben, wie kann man ihr die höchste Entfaltung des Gebetes in der Beschauung zuweisen, wo es sich doch um reine Verstandesakte zu handeln scheint ? Manche Theologen helfen sich damit, daß sie das Gebet als eine Willensbetätigung auffassen. Nach Thomas dehnt sich die Frömmigkeit, obwohl dem Willen eigen, auf die übrigen Fähigkeiten aus und nimmt deren Akte in ihren Dienst, so im Gebet den Verstand. Das Gebet ist und bleibt eine Betätigung der Frömmigkeit, weil es wesentlich auf die Ehre Gottes abzielt und gerichtet ist. Das gilt auch von der höchsten Stufe des Gebetes, von der Beschauung, wo der Mensch die besondere Gegenwart Gottes in seinem Innern überzeugt und beseligt wahrnimmt. Die mystische Beschauung vollzieht sich auf Grund der Gaben des Heiligen Geistes, die zu dieser höchsten Stufe erheben. Und doch gehört auch die Beschauung in den Bereich der Frömmigkeit als Ehrung des Allerhöchsten.

[30] Vgl. G. Gieraths : Johannes Nider OP und die « deutsche Mystik » des 14. Jahrhunderts. Divus Thomas [Fr.] 30 (1952) 321-346.

[31] II-II 80.

[32] II-II 81,5 ad 3.

Das Willensmäßige der thomistischen Frömmigkeit besagt aber nicht nur jenen scheinbaren Gegensatz zum Gebet, es richtet sich auch, ja vor allem gegen das Gemütvolle und Gefühlsmäßige. Thomas verlegt tatsächlich die Frömmigkeit in den Willen als Willen, wie die Scholastiker sagen, in den freien Willen, in den Willen, wie er sich auf Grund einer vernünftigen Überlegung selbst bewegt. So ist er Träger der Gerechtigkeit und damit auch Träger der Frömmigkeit, dieser ersten, wichtigsten und vornehmsten Tochtertugend der Gerechtigkeit. Wäre es aber nicht günstiger gewesen, wenn er sie in den Willen als Natur verlegt hätte, in den Willen, der aus einem inneren Drang, aus einer gewissen Spontaneität handelt, wenn er sie dem Gemüt zugewiesen hätte ? Die alte Frömmigkeit scheint ganz dem Gemüt zu entstammen ; sie ist affektgetränkt und schreitet naturhaft, fast notwendig zur Betätigung. Man könnte vermuten, daß sich daneben eine dem Willen als Willen zugewiesene Frömmigkeit rechnerisch, klügelnd, kühl ausnimmt. Thomas hat das Gefühl nicht nur gekannt, er hat es auch gewertet, indem er den Willen als tiefstes, naturhaftes Strebevermögen in seiner Lehre nicht überging. Er hat den Willen zum Sitz der höchsten aller Tugenden gemacht, zum Sitz der Gottesliebe, der Caritas. Ihr hat er das Gemüt reserviert, und ihr allein. Was den übrigen Tugenden an natürlichem Drang, an Spontanem, an affektvoller und allseitiger Neigung notwendig ist, soll ihnen von der Gottesliebe zukommen und geboten werden ; denn sie soll alles durchdringen. « Caritas est forma virtutum » [33], alle Tugenden werden von der Gottesliebe durchformt und beherrscht, auch die Frömmigkeit.

Vielleicht könnte man jetzt annehmen, daß praktisch zwischen der augustinisch und thomistisch orientierten Frömmigkeit kaum ein Unterschied besteht. Das Problem läßt sich wieder im Dominikanerorden in Deutschland verfolgen, in den beschaulichen Klöstern der Nonnen ; und zwar handelt es sich für beide Richtungen um Klöster, die auf der Höhe geistlichen Lebens standen. Aus dem Zeitraum der « deutschen Mystik », aus jener augustinischen Frömmigkeitsrichtung, die sich unter dem Einfluß eines Eckhart, Tauler und Seuse entfaltete, besitzen wir acht Schwesternviten, in denen das Frömmigkeitsstreben dieser Frauen geschildert wird. Hieronymus Wilms hat dieses « Beten der Mystikerinnen » nach den Chroniken der Dominikanerinnenklöster Adelhausen, Dießenhofen, Engeltal, Kirchberg, Ötenbach, Töß, Unterlinden und Wei-

[33] II-II 23,8.

ler anschaulich dargestellt [34]. Die Chroniken sind verfaßt von Nonnen, bei denen es sich zum Teil um hochgebildete, sprachgewandte, im geistlichen Leben wohl unterrichtete Frauen handelt – allerdings meist augustinischer Prägung. Es werden herrliche Tugendübungen erwähnt ; es ist aber auch die Rede von Visionen und Verzückungen, von Ekstasen und Erscheinungen, von Prophezeiungen, von Wundern an Leib und Seele. Wir lernen fromme Menschen kennen, die man, hätten sie damals in Italien gelebt, sicher zur Ehre der Altäre erhoben, zum mindesten aber seliggesprochen hätte. Heroische Leistungen werden erzählt, und doch wird man manchmal den Gedanken nicht los, daß eine gewisse Sucht nach außergewöhnlichen Dingen vorherrscht. Die Verfasserinnen machen gleichsam Jagd nach diesen vermeintlichen Zeichen göttlicher Huld, nach solchen Beglaubigungen, daß dem Allerhöchsten ihr Leben, ihre Frömmigkeit gefalle, daß sie ihn in der rechten Weise verehrten. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß die Phänomene mystischen Lebens in den Nonnenklöstern des 14. Jahrhunderts samt und sonders auf Einbildung beruht hätten. Bei manchen Berichten scheiden Irrtum und Übertreibung aus. Aber ebenso muß zugegeben werden, daß für die Erklärung des einen oder anderen Falles heute wohl der Arzt gefragt, daß heute vielleicht auch hin und wieder die Diagnose auf Hysterie gestellt würde, wenn auch die Berichte in der überlieferten Form ihren mystischen und historischen Wert behalten. Sie sind eben nur der zeitgemäße Ausdruck eines aufrichtigen Strebens nach Vollkommenheit. Man wird viele dieser Visionen damit erklären müssen, « daß der Mystiker die das ganze Seelenleben besonders auch das Gemüt und die Phantasie erfassenden religiösen Erkenntnisse und Erlebnisse nach außen projiziert » [35]. Was der Mystiker « in der Betrachtung mit glühenden Affekten erwogen, was seine Phantasie mit leuchtenden Farben ihm vorgemalt, leicht ward es dem in der Stille der Nacht – die meisten Visionen stellen sich früh am Morgen nach der Mette ein – im Chor oder in seiner Kapelle knieenden Mystiker, der ja ganz in der Sphäre des Übernatürlichen lebte und außerordentliche Erscheinungen erwartete, zur Wirklichkeit. Ein rein innerer Vorgang wird gleichsam diagolisch gespalten und gestaltet sich in der dramatisch veranlagten Dichterseele zum äußeren Geschehnis, zum Gespräch und Verkehr mit dem Himmlischen [36]. » Aber von absichtlichem Betrug oder wissentlicher Übertreibung kann bei den Non-

[34] s. Anm. 27.

[35] M. Grabmann : Mittelalterliches Geistesleben I, München 1926, S. 485.

[36] K. Bihlmeyer : Heinrich Seuse. Deutsche Schriften, Stuttgart 1907, S. 84*.

nen nicht gesprochen werden. Darüber waren eine Elsbeth Stagel, eine Katharina von Gebweiler oder eine Christina Ebner erhaben. Daß Gott solche Tröstungen verleihen kann, daß er sie zuweilen auch tatsächlich verleiht, steht für jeden Katholiken außer Frage. Jagd nach solchen Erscheinungen, Übertreibung und Überbewertung weisen wir heute zurück. Sie gehören nicht zum Wesen der Frömmigkeit. Wir sind heute nüchterner, kritischer und skeptischer geworden.

Man staunt aber, wenn man unsere heutige Auffassung schon im Jahrhundert nach der Hochblüte der « deutschen Mystik » findet. Der Chronist Johannes Meyer aus dem Predigerorden, der als Zeitgenosse das Leben der Schwestern in der Reformperiode am ausgehenden 14. und im 15. Jahrhundert schildert, macht uns mit Frauen bekannt, die sich redlich in allen Tugenden übten, die Staunenswertes vollbrachten, die ihr ganzes Leben auf Gottes Ehre und Verherrlichung eingestellt hatten [37], von Visionen, Ekstasen u. dgl. kaum eine Silbe. Diese Nonnen im Zeitalter der Ordensreform stehen uns Heutigen viel näher und wirken anregender als die Gestalten der Mystik. Das mag wesentlich mitbedingt sein durch die Dominikaner des 15. Jahrhunderts, die den mystischen Phänomenen der Schwestern viel nüchterner und mit viel größerer Vorsicht begegneten als ihre Vorgänger. So fordert Johannes Meyer [38], « ain Person, die da hat offenbarung und gesicht, der sol man beschaydenlich warnehmen und sy beweren by diesen VII nach geschribnen zaichen nach der ler der hailgen vätter : Das erst zaichen, ob ain söllich person sy gewarlich demütig ... Daz ander zaichen, ob daz hertz und gemüt aines söllichen menschen in der zit so er söllich offenbarung hat, gantz wirt erfüllt und süssicklich entzündet mit dem für der göttlichen und brüderlichen liebe ... Daz III Zaichen ist, so ainer söllichen person vernunft und verstentnus an vachet zu befinden ainen influs der übernatürlichen verstentlichkait des liechtes der warhait, es sy in lyplicher oder gaistlicher gesicht, won söllicher influss der warhait mag von dem bösen gaist nit ingegossen werden, als sant Thoman sprichet [39] ... Das IV zaichen ist, ob die person allwegen sag ware ding, die ersam sin, die da gond uff gut sitten. Es ist wohl war, daz von dem bösen gaist dis zaichen och wol sin mag, der etwen ware, ersam ding für sagt, aber zu hynderst betrüget er,

[37] Johannes Meyer OP : Buch der Reformacio Predigerordens, hrsg. von B. M. Reichert, 2 Bde. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, Heft 2/3), Leipzig 1908/09.

[38] Ebd. 1. Bd., S. 59 ff.

[39] I 109,3 ; II-II 96,1.

die im globent, daz der hailig gaist nit tut ... Das V zaichen ist, ob gut sachen und hailge nutzliche frucht von söllicher Offenbarung volget und daz selb gut lang weret, wo kan böser bom mag gute frucht tun, noch kan guter bom böse frucht, die lang wirig weret ... Das VI zaichen ist, ob die person mit ainem loblichen tod endet yr leben in tugenden ... Das VII zaichen ist, ob ain sölliche person nach irem tod von got mit wunder zaichen geeret wirdt, won wer bis in sin end von dem bösen gaist betrogen wirt mit gesichten und offenbarung, der ist nit wirdig, daz er von got nach sinem tod mit miracklen geeret werd ; aber allain die in dieser zit gewesen sind schryn der gnaden des hailgen gaistes, und ir offenbarung von gott gewesen ist, also der hailgen propheten und die hailig frow sant Brigitta und sancta Katherina de Senis und ander etlich fründ gottes mer, die alle dise zaichen an in hand gehebt. »

Denselben gesunden, nüchternen, kritisch-maßvollen Standpunkt nimmt der Dominikaner Johannes Nider (gest. 1438) [40] ein. Als die Schwestern des Nürnberger Katharinenklosters « lang zit, tag und nacht, so swerlich gemüt wurdent von ungehürem gespenst, die so gross unrub und kumer von der grossen ungestümikait des vigentz lyden warent, daz da geschach mit werfen, kloffen, schlachen, und etwen sich in etlicher form sich offenbarlich erzaigt », meint Nider, « sy söltent es nit geloben, daz es von dem bösen gaist wer, sonder die grossen ratzen und katzen dettent es. » [41] In seinem « Formicarius » macht Nieder einen Exkurs über die Möglichkeit wunderbarer Zustände und Ekstasen bei einzelnen Menschen, wobei er ganz nüchtern feststellt, daß es neben echten Phänomenen auch falsche gibt : « Denn die Seele des einen hat Gewalt über ihren Körper, die dem andern unmöglich wäre ... Einige machen mit ihrem Körper, was sie wollen, andere vermögen dies nicht und können es kaum glauben, wenn sie es hören. So gibt es welche, die die Ohren bewegen können, entweder einzeln oder beide zusammen. Einige können ihre Haare bis zur Stirne herabziehen und wieder zurückziehen, ohne dabei den Kopf zu bewegen. Manche können die genossenen Speisen, ganz oder teilweise, soviel sie wollen, wieder von sich geben, als ob sie sie aus einem Sack herausnähmen. Einige können die Stimmen der Tiere und Vögel, ja auch einzelner Menschen so nachahmen, daß man sie von der echten Stimme nicht unterscheiden kann ... Ich selbst habe erfahren, daß jemand schwitzte, wann er wollte. Es ist bekannt, daß Menschen wei-

[40] s. Anm. 30.
[41] Zitiert bei Johannes Meyer : a. a. O., 2. Bd., S. 69.

nen können, wann sie wollen, und überreichlich Tränen vergießen. » Vielen ist noch unglaublicher, was mehrere Brüder in neuester Zeit erfahren haben, fährt Nider fort. Ein Priester, der nach Belieben die Stimme eines jeden klagenden Menschen imitieren konnte, beraubte sich so sehr der körperlichen Sinne und lag einem Toten ähnlich da, daß er weder Kneifen noch Stechen spürte, ja er hatte nicht einmal Gefühl dafür, als man ihn mit Feuer brannte. Solche Menschen, die die körperlichen Sinne ausschalten können, vermögen in den Augen anderer wunderbare Dinge zu tun, entweder aus sich selbst oder durch Arglist der Dämonen oder durch die Dienste guter Engel. « ... Eines weiß ich, daß die Einflüsse guter Geister wahr sind, falsche dagegen stammen von bösen Geistern oder steigen aus körperlichen Phantasien auf, wodurch viele in mannigfachen Visionen getäuscht werden ... Wenn die Worte den Taten nicht entsprechen, liegt Täuschung vor [42] ... Es wäre gut, Frauen nicht zu schnell Glauben zu schenken, wenn sie Visionen gehabt zu haben vorgeben. Weil aber viele Ordensleute und Weltgeistliche dies(e Klugheitsregel) außer acht lassen, machen sie sich vor klugen Männern zuweilen äußerst lächerlich [43]. »

Man sieht, welch kritischen Sinn Nider bei der Beurteilung von Ekstasen, Visionen, Offenbarungen u. a. Erscheinungen an den Tag legt. Weit entfernt davon, alles auf bewußte oder unbewußte Täuschung zurückzuführen, hütet er sich doch vor allzu großer Leichtgläubigkeit und rät, jeden Fall speziell zu untersuchen. Im 15. Jahrhundert ist in den Nonnenklöstern des Dominikanerordens in Deutschland von derartigen Dingen kaum die Rede. Das ist wohl vor allem dem Einfluß der Dominikaner jener Zeit zuzuschreiben, die mit ihren gesunden, nüchternen Ansichten ebenso auf die ihnen unterstellten Nonnen einzuwirken bemüht

[42] Vgl. hierzu J. Görres: Die christliche Mystik, 2. Bd., Regensburg 1836, S. 245 f.: « Es gibt zwei Grundzustände des Menschen, in deren einem er der Einwirkungen alles dessen, was nicht er selber ist, Herr bleibt, sie bemeistert und beherrscht, und ihnen gegenüber seiner selbst vollkommen bewußt erscheint: während in dem andern diese Einwirkungen in ihrem Überdrange Macht über ihn gewinnen, ihn hinreißen und bemeistern, so daß sein Selbstbewußtsein aufgehen will in das vorwiegende Bewußtsein, wie dies in den Gegenstand, der Wille aber sich ebenso gebunden findet. Man sagt im ersten Falle: der Mensch ist bei sich, im andern: er ist außer sich oder im Zustand der Ekstase. » Man muß aber eine natürliche und übernatürliche Ekstase unterscheiden, je nach der bewirkenden Ursache. Man nennt die natürliche Ekstase oft auch magnetische Ekstase. In früheren, religiös ernster gestimmten Zeiten habe die mystische Ekstase vorgeherrscht, so erklärt Görres (S. 298), während in den späteren, mehr nüchternen Jahrhunderten die magnetische im Vordergrund gestanden habe.

[43] Lib. III, cap. 8.

waren wie sie gegen die übertriebene Jagd und Sucht nach mystischen Erfahrungen und Erlebnissen außerhalb ihres Ordens Stellung nahmen.

Im 15. Jahrhundert ist die gesamte Frömmigkeitshaltung nüchterner geworden. War es eine Änderung zum Besseren ? Daß die Sucht nach Visionen und deren Überbewertung zurückgedrängt war, dürfen wir sicherlich als einen Vorteil buchen ; denn Rankenwerk darf nie übertrieben werden, sonst haben wir Barock in der Frömmigkeit. Daß aber jenes Spontane, Begeisterte zurücktrat, kann nicht als Änderung zum Besseren angesprochen werden. Vielleicht geht manches in dem auffallenden Unterschied zwischen dem 14. und 15. Jahrhundert auch darauf zurück, daß zum großen Teil Frauen Verfasserinnen sind in der Blüteperiode der « deutschen Mystik », während wir aus der Zeit der Reform hauptsächlich das Schrifttum von Männern überliefert haben. Immerhin bleibt, daß das Willensmäßige in der Frömmigkeit stärker in den Vordergrund tritt als früher. Damit auch

3. das Pflichtmäßige

Die alte Frömmigkeit war stark persönlich geprägt, manchmal zu subjektivistisch ; man darf vielleicht sogar behaupten, daß sie begehrlich und glückheischend eingestellt war. Ihre erste und wesentliche Frage war : Wie komme ich zu Gott, wie werde ich mit ihm eins ? Die augustinisch-neuplatonisch eingestellte Frömmigkeit hatte darauf geantwortet : Schau in dich hinein, da findest du ihn. Weil nach Skotus Eriugena der Mensch Anteil hat an Gottes Wesenheit, war dieser Weg von ihm beschritten worden, und dabei hatte er sich nicht freigehalten von pantheistischen Verirrungen. Auch jene gingen ihn, die nichts von Pantheismus wissen wollten. Sie dachten an die Entrückung des hl. Paulus und an die Vision des Moses. Weltflucht, Klosterleben, Askese, Einsamkeit, Betrachtung wurden unter diesem Gesichtspunkt bewertet und nicht selten überbewertet. Bei den Mystikerinnen des 14. Jahrhunderts sehen wir allenthalben – wenn sie auch das Beste beabsichtigten – eine zu große Entfaltung des Persönlichen, Subjektiven, wie es in der augustinischen Richtung begründet liegt. Diese Dinge kann man eine zeitlang ertragen, auf die Dauer aber läßt die Spannkraft nach und muß, will sie nicht ins Gegenteil umschlagen, in eine gesunde, normale Frömmigkeitshaltung einmünden.

Man vergleiche damit Thomas. Seine wichtigste Frage bei der Frömmigkeitshaltung ist : Was schulde ich Gott ? Er kennt auch die Frage :

Wie komme ich zu Gott ? – aber er verweist sie in den Bereich der Hoffnung und Liebe. Somit zeigt sein Frömmigkeitsbegriff eine starke Betonung des Pflichtgedankens. Freilich ist es eine Frömmigkeit, die vom Glauben ihre Direktiven und von der Caritas ihren Ansporn erhält ; aber im wesentlichen eignet ihr das Ruhige und Geordnete der Gerechtigkeitssphäre. Die erste Ordensfrau, deren Leben Johannes Meyer schildert, Claranna von Hohenburg, besaß eine große « demütigkait und sprach : ich söllt billicher under aller swöstern füssen ligen, denn an söllich ampt volbringen ». Ihr ganzes Leben war durchdrungen vom Gedanken der Pflicht. « Wie ir daz ampt wider waz von ir demütigkait wegen, so hatt sy doch besunder flyss, daz der götlich dienst andechtigklich volbracht wurd und die besliessung, als say an gevangen waz, ordenlich und gantz gehalten wurd, und die hailig observantz des gaistlichen lebens wol zu nem und andechtigklich uff gieng und wüchs ... Sy waz got genem ; dar umm was er sy beweren als er sinen usser welten tut und dant ir sölliche kranckhait zu, daz sy mer denn XIII iar vor irem tod lam ward an henden und an füssen, und laid grosse kranckhait mit grosser gedult ; und so sy mess wolt hören ; so furent sy die swöstern off ainem sessel mit vier redlin bys zu der cor tür, und also half man ir in den cor ... [44]. » Die Dominikanerinnen des 15. Jahrhunderts unterscheiden sich von den Nonnen der mystischen Blütezeit vor allem gerade dadurch, daß Pflichtbewußtsein und Treue gegen die alte Regel im Vordergrund stehen [45]. Dieselbe Grundhaltung zeigen die Schriften der deutschen Dominikaner aus jener Zeit. Auch nach ihnen offenbart sich die echte Frömmigkeit für Klosterinsassen und Laien vorzüglich in der treuen Erfüllung der Pflichten des Alltags und in der konsequenten Übung der Standestugenden.

Soll man in der Betonung des Pflichtgedankens einen Vorteil für die Frömmigkeit sehen ? Man muß vorsichtig sein mit der Entscheidung. Lag in der früheren augustinischen Richtung die Gefahr, allzu persönlich und subjektiv vorzugehen in dem Bestreben, das Ziel zu erreichen, so mußte man sich in der neuen Frömmigkeitshaltung davor hüten, zu sehr an den Mitteln kleben zu bleiben und kleinlich zu werden in deren Gebrauch, zu sehr auf den Buchstaben zu pochen und in der Praxis das Mittel zum Selbstzweck zu machen und damit das Ziel in den Hintergrund zu drängen. Objektiv wird die thomistische Ansicht der Tugend der Frömmigkeit besser gerecht mit ihrer Auffassung des Pflichtmäßigen.

[44] Johannes Meyer : a. a. O., 1. Bd., S. 63.
[45] Vgl. das ganze « Buch der Reformacio Predigerordens ».

4. Das Regelmäßige

Abgesehen vom Gesetz der Stagnation und des Absinkens sehen wir in der Kirchengeschichte immer wieder, daß geistige Höhenlagen nie dauernd eingehalten werden. Die clyniazensische Reform, die vom hl. Bernhard ausgehende Bewegung wirkte anfangs viel durchgreifender als später. Das ist einmal dadurch bedingt, daß die Kraft der Gnade in den Anfängen viel stärker ist ; dann aber auch dadurch, weil sich allmählich doch immer wieder mehr und mehr das Menschliche durchsetzt. Der Mensch besteht eben aus Leib und Seele. Eine grundlegende These der thomistischen Lehre ist die Harmonie von Natur und Übernatur. Der Schwerpunkt in der Frömmigkeitshaltung nach der Doktrin des Aquinaten liegt nicht auf dem Gebiete des Außerordentlichen, die Gesetze der Natur Durchbrechenden. Thomas vermeidet die außergewöhnliche Strenge, er legt mehr Wert auf ein nüchternes Mittelmaß, um vor allem im religiösen Leben eine normale Gesundheit zu erhalten. Aus seinem Geist heraus warnen die deutschen Dominikaner des 15. Jahrhunderts vor mißverstandener, maßloser Askese. « Und diese Denkart ist durchaus kennzeichnend für den thomistischen, dominikanischen Geist » [46], in der « die vernünftige Zweckmäßigkeit » [47] vorherrscht. « Damit sind sie nicht nur den Überlieferungen ihres Ordens treu, sondern denen aller alten Orden, der ganzen christlichen Vergangenheit [48]. »

Diese nüchtern-gesunde Art des Vollkommenheitsstrebens rät schon der erste Nachfolger des hl. Dominikus, der Ordensmeister Jordanus von Sachsen : « Geduldig müssen wir die täglichen Prüfungen ertragen und unseren Geist nur auf den richten – soweit das des Tages Mühe und Last gestatten –, der allein aus unsern Nöten uns zu retten vermag, in dem allein Ruhe zu finden ist, außer dem wir nur Trübsal und Schmerz finden. Inzwischen wollen wir mit Freude annehmen, was uns Trauriges begegnet ; denn mit demselben Maße, mit dem wir für ihn unsere Trübsal gemessen haben, wird auch uns die Freude zugemessen, die der Sohn Gottes Jesus Christus uns einflößt ... Ihr kämpft dann mit Klugheit, wenn ihr euch euren Leib allmählich unterwerfet, nicht überstürzt. Und wenn ihr allmählich in den Tugenden voranschreitet, nicht im

[46] W. Oehl : Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters 1100-1550, München 1931, S. xxii.

[47] Ebd. S. 759.

[48] H. Bremond : Das wesentliche Gebet, Regensburg 1936, S. 188.

Fluge, sondern von Stufe zu Stufe die Leiter der Vollkommenheit hinansteigt, werdet ihr schließlich an das Ziel aller Vollendung gelangen ... Ihr müßt, um demütig zu werden, in allem Maß halten ; denn nur die Gottesliebe kennt weder Schranken noch Maß ; diese Liebe aber wird nicht durch die Abtötung des Fleisches, sondern durch heilige Begierden und fromme Betrachtungen genährt und durch Pflege der Nächstenliebe ...

Wer wandert, geht vorsichtig einher, klettert nicht unachtsam, läuft nicht hastig in Aufregung und achtloser Heftigkeit. Und das, wovon ich nun sprechen will, ist sicherlich das einzige Übel, das ich vor allen andern für euch fürchte : es möchten einige unter euch sein, die unvorsichtig und maßlos voraneilen unter übermäßiger Bußgesinnung, mit Wachen oder außerordentlichen Fasten oder sonstigen Strengheiten dieser Art, die für euren schwachen Körper unzuträglich sind. Ihr seid weniger widerstandsfähig als ihr glaubt, und leicht sind die Kräfte der einen oder andern Schwester gänzlich erschöpft ... Übt also Vorsicht ! ...

Achte auf dich, daß du nicht aus geistiger Ermattung oder aus körperlicher Schwäche deinem Leibe die Möglichkeit der guten Werke, deinem Geiste die Spannkraft, dem Nächsten das gute Beispiel, Gott die Ehre entziehest, und was sonst noch Übles aus dem Fehler der Unbeherrschtheit zu entstehen pflegt. Körperliche Abtötung ist, wie ich euch schon oft gesagt, nur wenig nütze, und im Wachen, Fasten und Weinen wird leicht das Maß überschritten. Die Tugenden aber, Demut und Geduld, Sanftmut und Gehorsam, Liebe und Bescheidenheit können niemals ins Übermaß wachsen ...

Vor allem aber bleibt das eine bestehen : Ihr müßt eine feste Liebe zueinander haben, da Jesus unmöglich denen erscheinen kann, die von der Einheit der Gemeinschaft sich trennen. Wer sich nicht bemüht um die Liebe, die nicht das Ihre sucht, die den Eigennutz hintansetzt, der nichts weiß von Absonderung, die sich freut an der Gemeinschaft, die die Einheit liebt, der wird Jesus nicht schauen [49] ».

Dieselbe Haltung findet man bei der hl. Katharina von Siena, der italienischen Dominikaner-Tertiarin, die unter dem Einfluß des Ordens stand : « Selbst einem Leben harter Askese ergeben, war ihr diese nie mehr als ein Hilfsmittel, und sie hatte für das wirkliche Leben tiefes Verständnis. Die Verinnerlichung der Gottbezogenheit gab ihr die Kraft zu einem Wirken nach außen von bleibender weltgeschichtlicher Bedeu-

[49] Zitiert bei H. Chr. Scheeben : Jordan der Sachse, Vechta/Oldbg. 1937, S. 230, 232 f.

tung [50]. » Dieses kluge Maßhalten spricht aus einem Brief an Papst Urban VI. [51] : « Heiligster Vater, tut Eure Sache im stillen und mit Maß, nicht ohne Maß, – denn das Maßlose verdirbt viel mehr, als es bessert – und mit Wohlwollen und mit ruhigem Herzen ... Es soll eine sehr große Gnade für Euch sein, solche um Euch zu haben, die Euch helfen, die Dinge zu erkennen und das fernzuhalten, was zu Eurer Herabsetzung und zum Schaden der Seele werden könnte. Mäßigt ein wenig aus Liebe zum gekreuzigten Heiland jene plötzlichen Bewegungen, zu denen die Natur Euch treibt ! Mit heiliger Tugend kämpft gegen Euer Naturell ! »

Die an Thomas orientierte verstandes-, willens-, pflicht- und regelmäßig betonte Frömmigkeit ist der alten Richtung gegenüber entschieden im Vorteil, sie ist ihrem Wesen nach dauerhaft und anhaltend. Alles Überschwängliche, Außergewöhnliche war den Männern der Reform verdächtig. Man legte im 15. Jahrhundert keinen großen Wert auf außerordentliche Werke der Abtötung. Welch gesunde und vernünftige Ideen in der Seelenführung damals vertreten wurden, hören wir aus den auf langjährige Erfahrung gestützten Worten des Johannes Meyer heraus : « Wir hand es vil gesechen, daz etlich, die yr übung der strenghait hamlich an yn selbs us gewürcket hand on rat und wissen yr obern und yr beschaiden bichtiger, daz die selben dick und vil pinlicher und mülicher und unlidlicher und unvertragenlicher werdent, denn die sich der gemainen übung glichet hand nach des ordens geschribnem recht. Dar umm ist großer fliss zu haben, daz die jungen gaistlichen lüt ordenlich und mit rechter beschaidenhait wol gezogen werdent, daz sy sich nit zu unbeschaidenlich über griffent und den esel dem heren verderbent und uss in selbst unnütz lüt werdent [52]. » Es wird mehr geachtet auf wahre Geduld, rechten Gehorsam und lauteres Leben « denn uff grosse unbeschaidne strenghait, besunder daz über des ordens gesetzt wer » [53].

Auch Johannes Nider vertritt diese gesunde Ansicht im Frömmigkeitsleben, wenn er bei der Visitationsordnung für das Nonnenkloster Schönensteinbach anordnet, daß die Priorin keiner Schwester mehr an privaten Gebeten auftragen soll als für die Dauer der Zeitspanne, während

[50] J. Hollnsteiner : Die Kirche im Ringen um die christliche Gemeinschaft. Vom Anfang des 13. Jahrhunderts bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts (Bd. II/2 der Kirchengeschichte von J. P. Kirsch), Freiburg/Br. 1940, S. 441.

[51] Zitiert bei G. Schnürer : Kirche und Kultur im Mittelalter, 3. Bd., Paderborn 1929, S. 146.

[52] Buch der Reformacio Predigerordens, 1. Bd., S. 96.

[53] Ebd. S. 36.

derer man den Hymnus « Ave maris stella » beten kann [54]. Gegen das Argument laxer Religiosen, die behaupten, im Dominikanerorden herrsche eine übertriebene Strenge, wendet er sich ganz entschieden : « Profecto non Ordinis, sed accusantis est vitium. Neque enim Ordo ita durus est, ut sit inaccessibilis duritiae aut importabilis aut contra naturam ; alioquin nec Ordo esset ; sed tu fluidus es. Praeterea quid magis secundum naturam quam ordinate vivere ? at nulla vita ordinatior quam nostra. Ibi enim omnia in numero et pondere et mensura disponuntur. Ibi cibus et quies et somnus ad sufficientiam naturalem indulgentur. Ieiunia vero et labores et vigiliae a nemine ultra vires extorquentur ; sed *omnia in mensura fiunt* [55]. » Wohl rät Nider ein Ausharren im Betrachten, jedoch solle ein Übermaß vermieden werden : « So kompt es auch von rechter natur, wan eins andechtigklich betracht vnd lang darauff bleibt, das ist den synnen vnd der natur zeschwer, dz sy got allen gespannen seyen. Geistlichen menschen waer not dz sy hernach zimlich arbeit thaetten die nit vast traurig waeren als mit andern andechtigen reden oder schoen paum oder plumen ansehen aber nit fer außgeen [56]. »

Im Formicarius [57] weist Nider darauf hin, daß man für körperliche Abtötungen keine Generalregel aufstellen kann, sondern weitgehend Klima, leibliche Konstitution, persönliche Veranlagung, Alter u. a. berücksichtigen muß :

« Verum prius volo noveris, quod ex quinque vel sex causis evenire potest, cur aliqui tam gravia exercitia habere non valent. Ex dispositione videlicet aeris, ex complexione corporis, ex zelo perfectionis, ex habitu iuventutis, ex fictione hypocrisis et ex specialibus donis.

Aer enim, si in regione aliqua est multum calidus, digestionem (ut inquiunt Physici) impedit, ad exteriora evocat, et abstinentiores facit homines ex consequenti : et ex adverso frigida regio poros constringit corporis, et calorem exinde per antiperistasim augere potest in stomacho.

[54] G. Löhr : Die Teutonia im 15. Jahrhundert. Studien und Texte zur Geschichte ihrer Reform (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, Heft 15), Leipzig 1924, S. 67.

[55] De reformatione religiosorum libri tres (Ausgabe Antwerpen 1611), lib. I, cap. 4.

[56] Vier und zwanzig guldin Harfen halten den nächsten Weg zum Himmel (Ausgabe Straßburg 1493), fol. 13a. – Vgl. Thomas (II-II 83,14) : « Conveniens est, ut oratio tantum duret, quantum est utile ad excitandum interioris desiderii fervorem. Cum vero hanc mensuram excedit, ita quod sine taedio durare non possit, non est ulterius protendenda. »

[57] Lib. I, cap. 9.

Unde provenit, quod in nostris partibus frigidis, viri quidam hyemali tempore plus comedunt quam aestivo tempore. Non ergo mirum, si in regionibus calidis homines ieiunant facilius.

Complexio etiam corporis aliquorum habet, ut in natura frigidis liquet, flegmaticis vel melancholicis cibus tam modicus sumitur a quibusdam et raro adeo, ut in comparatione ad alios eis abstinentia videatur esse miraculosa. Patet etiam hoc in quibusdam feminis et in viris frigidis, in ranis et serpentibus, immo in perfectis animalibus, ut in ursis, qui multis mensibus in hyeme nullum penitus cibum sumunt in locis sylvestribus vel abditis.

Zelus praeterea perfectionis ad obsequendum Deo acriter, ad satisfaciendum pro peccatis viriliter et ad adhaerendum Deo pacato et edomito corpore plures ita stimulat, ut ex amoris magnitudine excessum in exercitiis tantum faciant qualis videtur tepidis imposibilis. Videmus hoc aperte in philocaptis erga feminas amore caeco et Venereo, ex quo quidam tota hyeme semper nudis incedunt capitibus, alii vestimentis carent necessariis, alii hastiludiis laethaliter impingunt mutuo, alii vigilant inhumaniter, et ita de reliquis ; quae omnia vincit amor caecus et leviora facit. Cur autem Christi amor et caritas dilectioque, quae ut Canticorum 8, 6 dicitur, velut mors fortis est, his maiora non posset facere ?

Habitus insuper iuventutis ardua novit efficere, puta si quis assuetus est pene a cunabulis modicum victum et amictum habere ; sicut videmus pauperes in villagiis, vestibus tam contentari modicis in hyeme, ut si easdem delicate nutritus deferret tantummodo ob amorem Dei, sanctus esse videretur.

Fictio etiam hypocrisis non minora novit luere pro laude vana vel ex avaritia. Hanc ob causam trutanni quidam et mendici glaciali tempore, nudi sedent in nivibus, ut ad compassionem moveant divites, et ad sibi subveniendum in pecuniis. Prius enim certis herbis vel seminibus corpus fricaverunt et ligaturis artificialibus sanguinem constrinxerunt vel poros corporis aliis remediis obturaverunt.

Sed et in sanctis hominibus saepe gravia exercitia reperiuntur ex specialibus donis. Sic manifestum est et fuit in beato patre nostro Dominico, qui in humo Ecclesiae crebro noctes fere duxit insomnes, qualia exercitia fratribus suis inhibuit, non ut eis talia non faveret, sed quia donum illud novit speciale et infirmis aliis fratribus non esse communicatum a Deo. »

Auch hier sieht man wieder den nüchternen, gesunden, maßvollen Standpunkt in den Fragen des asketischen Lebens.

Unsere Gegenwart ist der Ausläufer eines Kulturzeitalters, das etwa fünf Jahrhunderte umspannt. Man kann es nennen : das Zeitalter des Menschen. Denn in dieser Zeit galt der Mensch als das Grundexistential und nicht Gott ; Gott wurde in keiner Weise als die Mitte der Welt gesehen und gewertet, und selbst, wenn man Gott als existierend annahm, so galt es doch im Bewußtsein dieser Epoche, daß der Mensch eine in sich voll geschlossene Geistpersönlichkeit ist, begabt mit absoluter Selbständigkeit. Mochte Gott existieren – dieser Gott wurde aber nicht einbezogen in das Feld des kulturschaffenden Menschen. Diese Abkehr von der Theozentrik früherer Jahrhunderte, diese Verlagerung ins Individualistisch-Subjektivistische hat sich in den verschiedensten Differenzierungen auf fast allen Gebieten geltend gemacht. Das religiöse Leben ist auch nicht verschont geblieben. Wir können heute leider oft einseitige Verstiegenheiten und Verschrobenheiten im Frömmigkeitsleben feststellen – weil eben an die Stelle der objektiven Wertskala subjektiv-persönliches Empfinden gesetzt und als allein oder doch in erster Linie maßgebend angesehen wird.

Die Liturgie vom Fest des hl. Thomas wendet auf den Aquinaten das Wort aus dem Buche Sirach (50, 6) an : « Quasi stella matutina in medio nebulae ... » Wir dürfen wohl in sinngemäßer Übertragung diese « nebula » auf manches Nebelhafte und Verschwommene im Frömmigkeitsleben der Gegenwart deuten. Aber ebenso darf sicher ohne Übertreibung gesagt werden, daß inmitten dieser Trübungen Thomas wie eine « stella matutina » auch für das praktische Frömmigkeitsleben wegweisend und richtunggebend sein kann, gerade in unseren Tagen.

Johannes Brantschen OP

Vatikanum I und II

Parallelchronik

Erste Vorbereitungsperiode

Nach den Worten Johannes XXIII. gibt es verschiedene Möglichkeiten, an der Vorbereitung des kommenden Konzils teilzunehmen. Eine besteht darin, « den Verlauf seiner Entwicklung zu verfolgen » [1].

Diese Entwicklung verläuft auf verschiedenen Ebenen. Wir wenden uns hier nicht so sehr den sachlichen Beweggründen und Diskussionsgegenständen als vielmehr der formalen, strukturellen Seite dieses Werdeganges zu. Dabei vergleichen wir – soweit möglich – die Entstehung des letzten Konzils, des Vatikanum I, mit den einzelnen Vorbereitungsabschnitten zum kommenden Vatikanum II [2].

Die Absicht dieser Zusammenstellung besteht darin, rein chronikal die einzelnen Ereignisse aufzuführen und quellenmäßig zu belegen, ohne irgendwelche Werturteile oder Interpretationen beizufügen.

I. ERSTE ANKÜNDIGUNG

Vatikanum I : Die erste Verlautbarung über ein in Aussicht gestelltes Konzil machte Pius IX. am 6. Dezember 1864. Anläßlich einer General-

[1] Pfingstansprache, 5. Juni 1960, in : Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando, Cura et Studio Secretariae Pontificiae Commissionis Centralis Praeparatoriae Concilii Vaticani II, Series I (Antepraeparatoria), Vol. I : Acta Summi Pont. Joannis XXIII. Typis Polyglottis Vaticanis 1960, 104 [Von nun an zitieren wir diesen Band der « Acta et Documenta » mit AD] ; AAS 52 (1960) 522 ; HK [= Herderkorrespondenz] 14 (1959/60) 495.

[2] In einer Ansprache am 7. Dezember 1959 in der römischen Basilika zu den zwölf Aposteln erklärte der Papst zum erstenmal, das kommende Konzil werde « Vaticanum II » genannt werden. AD, 60.

versammlung der Ritenkongregation hieß er die Offizialen sich zurückziehen und überraschte dann die zurückgebliebenen Eminenzen mit der Mitteilung, daß er sich schon seit langer Zeit – Pius stand damals im 18. Jahre seines Pontifikats – mit dem Gedanken befasse, eine allgemeine Kirchenversammlung einzuberufen. Er forderte die anwesenden, und bald darauf sämtliche in Rom residierenden Kardinäle auf, sich ihm gegenüber über die Angemessenheit dieses Vorgehens schriftlich zu äußern [3].

Ob andere den Gedanken eines Konzils in ihm wachgerufen, oder ob er sich allein zu diesem Schritt entschlossen hat, darüber wissen wir nach Granderath nichts Zuverlässiges [4].

Vatikanum II: Ganz anders war das Vorgehen Johannes XXIII. Am 25. Januar 1959, am Fest der Bekehrung des Apostels Paulus, zugleich Schlußtag der Gebetswoche für die Einheit der Christen, begab er sich zur Basilika San Paolo fuori le Mura, um mit den Gläubigen seiner Diözese für die verfolgte Kirche, insbesondere für China, zu beten [5]. Nach dem Pontifikalamt zog sich der « demütige Priester » – wie sich Johannes XXIII. gern nennt – mit den 17 Kardinälen, die mit ihm am Gottesdienst teilgenommen hatten, ins angrenzende Benediktinerkloster zurück. Dort teilte er ihnen unter anderm mit, daß er entschlossen sei, ein ökumenisches Konzil einzuberufen [6]. Wohl geschah dies innerhalb eines sogenannten geheimen Konsistoriums, doch wurde die Nachricht davon bereits am folgenden Tag durch die Vatikanische Presseagentur verbreitet [7].

Johannes, der in seinem 78. Lebensjahr stand, war kaum drei Monate im Amt, als er mit einem so weittragenden Entschluß vor die Öffentlichkeit trat. Wie er selber bemerkt, handelt es sich dabei um eine « Wiederaufnahme althergebrachter Formen der Lehrverkündigung », die in früheren Zeiten « Früchte von außerordentlicher Wirksamkeit reifen ließen »[8]. Der Gedanke, eine allgemeine Kirchenversammlung einzuberufen, war nicht das Resultat einer langen und mühsamen Arbeit, sondern entsprang – wie der Papst später sagte – einer spontanen Regung seiner Seele. Während er betete, fühlte er sich unverhofft im Innern berührt

[3] Vgl. Eugenio Cecconi: Storia del Concilio Ecumenico Vaticano scritta sui documenti originali, Parte Prima: Antecedenti del Concilio, Vol. I, Roma 1872, 3-4.

[4] Vgl. Theodor Granderath SJ: Geschichte des Vatikanischen Konzils Bd. I: Vorgeschichte, Freiburg i. Br. 1903 [im folgenden zitiert « Grand. »], 21.

[5] Vgl. HK 13 (1958/59) 272.

[6] Vgl. AD, 5; AAS 51 (1959) 68; HK 13 (1958/59) 387-388.

[7] Vgl. Osservatore Romano, 26./27. Januar 1959.

[8] AD, 5; AAS 51 (1959) 68; Übersetzung nach HK 13 (1958/59) 388.

und angetrieben, « die katholische Familie zusammenzurufen »[9]. Von schriftlichen Konsultationen der Kardinäle ist nichts bekannt.

II. ERSTE ETAPPE

Entfernte Vorbereitung

1. Bildung der Vor-vorbereitenden Kommission

Vatikanum I: Anfangs März 1865 setzte Pius IX. eine aus fünf Kardinälen bestehende Kommission ein, welche über die Vorfragen zum kommenden Konzil beraten sollte[10]. Sie beschloß in ihrer ersten Sitzung, dem Papst die Bildung einer außergewöhnlichen Kongregation zur Leitung der Konzilsarbeiten vorzuschlagen. Dieser erklärte sich damit einverstanden und wandelte am 12. März die genannte Fünferkommission in eine außerordentliche Kongregation[11], später « Zentralkommission » genannt, um, und erhöhte ihre Mitgliederzahl auf 9 Kardinäle. Als Sekretär erhielt sie den Prosekretär der Konzilskongregation, Pietro Gianelli, Erzbischof von Sardes[12].

Vatikanum II: Am Pfingstsonntag, den 17. Mai 1959, ernannte Johannes XXIII. für die entfernteren Vorarbeiten zum kommenden Konzil eine Vor-vorbereitende Kommission – Commissione Ante-preparatoria[13]. Sie wurde von ihm mit der konkreten Aufgabe betraut : Von den Bischöfen des ganzen Erdkreises Ratschläge für die Verhandlungsthemen des zukünftigen Konzils einzuholen, ferner die Wünsche und Meinungen der Römischen Dikasterien zu sammeln, wie auch die theologischen und kirchenrechtlichen Fakultäten der katholischen Universitäten um ihre Ansichten zu bitten. Schließlich sollte sie die Zusammensetzung der verschiedenen Organe vorschlagen, die sich mit der Weiterführung der

[9] Ansprache Johannes XXIII. an die Leiter des päpstlichen Missionswerkes, 7. Mai 1960, AD, 85 ; vgl. Ansprache des Hl. Vaters zur Eröffnung der römischen Synode, AD, 69 ; AAS 52 (1960) 183 ; vgl. auch Brief Johannes XXIII. an den venetianischen Klerus, 21. April 1959, AAS 51 (1959) 379 ; vgl. Ansprache des Papstes an die Führer der katholischen Aktion, 9. August 1959, AD, 45 ; vgl. Motu proprio « Superno Dei *nutu* » vom 5. Juni 1960, AAS 52 (1960) 433.

[10] Vgl. GRAND. I, 22.

[11] Ihr vollständiger Name lautete : Congregatione speciale direttrice per gli affari del futuro Concilio generale. Vgl. GRAND. I, 63, Anm. 1.

[12] Vgl. GRAND. I, 26, 62-63.

[13] Vgl. AD, 25 ; AAS 51 (1959) 420.

Konzilsarbeit zu beschäftigen hätten. Diese Vor-vorbereitende Komission war aber diesmal kein Komitee von Kardinälen. Nur ihr Präsident war zur Zeit der Ernennung Kardinal, nämlich Staatssekretär Domenico Tardini. Die übrigen zehn ordentlichen Mitglieder waren Vertreter zehn Römischer Kongregationen, gewöhnlich deren Sekretäre bzw. Assessoren. Hinzu kam noch ein Sekretär und Leiter des außerordentlichen Büros für die Angelegenheiten des ökumenischen Konzils, Mgr. Pericle Felici, Tribunalauditor der Heiligen Römischen Rota [14].

2. Befragung

Vatikanum I: Die erwähnte Zentralkommission machte Pius IX. den Vorschlag, Bischöfe verschiedener Nationen aufzufordern, ihm eine Liste jener Probleme einzureichen, die sie auf dem Konzil behandelt wissen möchten. Darauf stellte der Papst eigenhändig eine Liste von 34 Bischöfen zusammen und beauftragte am 27. März 1865 Kardinal Catterini, Mitglied der Zentralkommission, die ausgewählten Bischöfe nach ihren Vorschlägen zu fragen [15]. Dies geschah brieflich « sub arctissima secreti lege » in den Monaten April-Mai 1865 [16]. Im Februar und März des folgenden Jahres richtete man die gleiche Aufforderung an mehrere Bischöfe der unierten Ostkirche [17]. Später wurde anläßlich des 1800jährigen Gedächtnistages des Märtyrertodes der hll. Petrus und Paulus noch eine große Anzahl der damals in Rom weilenden Prälaten um ein Gutachten über verschiedene die Leitung der Kirche betreffende Punkte angefragt [18]. So kann man sagen, daß im ganzen ca. 224 Prälaten konsultiert wurden [19].

Vatikanum II: Viel umfassender waren die Umfragen, die Johannes XXIII. anstellte. Im Sommer und Herbst des Jahres 1959 wurden von der Vor-vorbereitenden Kommission etwa 2700 Schreiben an Kardinäle, Bischöfe, Nuntien, Abbates nullius und Ordensobere verschickt mit der Bitte, ihre Wünsche und Vorschläge für die kommende Kirchenversammlung vorzubringen. Zur selben Zeit wurden auch theologische Lehranstal-

[14] Vgl. AD, 22-23 ; Osservatore Romano, 17. Mai 1959 ; HK 13 (1958/59) 464.
[15] Vgl. GRAND. I, 46-47 (der allerdings von einer Liste von 36 Bischöfen spricht) u. MANSI 49, 105-108.
[16] Vgl. MANSI 49, 105-108.
[17] Vgl. MANSI 49, 179-182.
[18] Vgl. MANSI 49, 264-265.
[19] Vgl. Pressekonferenz Kardinal Tardinis, Kipa, 30.Oktober 1959; AD, 157-158.

ten und Universitäten [20] um ausführlichere, dokumentierte Gutachten angegangen [21].

3. Auswertung der Befragung

Vatikanum I: Ziemlich langsam – nicht zuletzt der mißlichen Zeitverhältnisse wegen [22] – ging beim Vatikanum I die Verwertung der bischöflichen Gutachten vor sich. Sie wurden erst im August 1867 – also mehr als zwei Jahre nach der ersten Befragung – von Mgr. Jacobini systematisch zusammengestellt [23].

Vatikanum II: Unvergleichlich rascher wurden die Konsultationen zum kommenden Konzil vorangetrieben. Am 25. Januar 1960 – ein halbes Jahr nachdem Staatssekretär Tardini an die Bischöfe geschrieben hatte – lagen schon gegen 2000 Antworten vor [24]. Sie wurden laufend auf Kartothekzettel übertragen und nach inhaltlichen Gesichtspunkten registriert. Nach dieser ersten Katalogisierung begann man die Vorlagen der Bischöfe nach nationaler Herkunft synthetisch zusammenzustellen und endlich wurden in einer Schlußsynthese besonders jene Punkte ins Licht gerückt, welche den Gesamtepiskopat zur Zeit besonders beschäftigen. Die geordneten Vorschläge der Bischöfe konnten nun den Römischen Kongregationen vorgelegt werden, die daraus großen Nutzen zogen für die Formulierung ihrer eigenen Wünsche. Etwas später gingen die mehr wissenschaftlich begründeten Voten der höheren Lehranstalten ein [25].

[20] Es scheint, daß verschiedene theologische Fakultäten von Österreich und Deutschland zunächst übergangen wurden und keine Einladung erhielten. Vgl. Orientierung 25 (1961) 4.

[21] Vgl. Pressekonferenz Kardinal Tardinis, Kipa, 30. Oktober 1959; AD, 157-158.

[22] Vgl. Grand. I, 57-59.

[23] Vgl. Mansi 49, 477. Die Zusammenfassung der bischöflichen Voten findet sich bei Mansi 49, 201-238, 263-458.

[24] Vgl. Kipa, 22. Januar 1960.

[25] Siehe Übersicht über die eingegangenen Gutachten durch Johannes XXIII. in einer Ansprache an einige Kardinäle in seiner Privatbibliothek, 30. Mai 1960, AD, 90-91. Alle diese Gutachten und Vorschläge der Bischöfe, Römischen Kongregationen und Universitäten werden zur Zeit in einer mustergültigen Ausgabe (vgl. Anm. 1: « Acta et Documenta ») gedruckt und werden etwa 15 Bände füllen, während die Vorschläge der Bischöfe zum Vatikanum I in *einem* Band von 423 Seiten Platz hatten. Vgl. Pressekonferenz Kardinal Tardinis, 30. Oktober 1959, AD, 158, und Ansprache Johannes XXIII. zur Eröffnung der Vorbereitungsarbeiten, 14. Nov. 1960, Osservatore Romano 14/15. November 1960; HK 15 (1960/61) 168.

Der Papst verfolgte mit großem Interesse den Verlauf dieser Arbeit und hat zuletzt persönlich die zusammengestellten Wünsche des Episkopats, die Vorlagen der Römischen Kurie wie auch die Entwürfe der Universitäten sorgfältig durchgesehen und damit die vor-vorbereitende Phase zum Abschluß gebracht [26].

III. ZWEITE ETAPPE

Unmittelbare Vorbereitung

1. Bildung der Vorbereitungskommissionen

Vatikanum I: Die von Pius IX. am 12. März 1865 eingesetzte Zentralkommission faßte schon am 19. März – auf Antrag Kardinal Bizarri's – den Entschluß, einzelne Hilfskommissionen zu bilden und angesehene Theologen und Kanonisten, und zwar nicht nur aus den Römischen Kongregationen, sondern auch auswärtige, beizuziehen, um die auf dem Konzil zu verhandelnden Gegenstände vorzubereiten. Der Papst billigte diese Beschlüsse voll und ganz [27]. Das langsame Fortschreiten der Vorbereitungsarbeit, die zeitweise der politischen Wirren wegen sogar völlig stillstand, brachte es mit sich, daß die Zentralkommission erst im Juli und August 1867 fünf Hilfskommissionen einsetzte (was schon zwei Jahre zuvor beschlossen war). Jede dieser Kommissionen stand unter dem Vorsitz eines Kardinals, der Mitglied der Zentralkommission war. Der Papst erklärte sich mit diesen Anordnungen einverstanden [28]. Die Kommissionen setzten sich wie folgt zusammen:

Zentralkommission. Präsident: Kardinal Costantino Patrizi. Sie zählte acht Mitglieder und 8 Konsultoren; Sekretär: Erzbischof Pietro Gianelli. Nur in der Zentralkommission unterschied man zwischen Mitgliedern und Konsultoren; die übrigen Kommissionen kannten nur Konsultoren. Die Bedeutung der Zentralkommission ließ sich daraus ersehen, daß der Papst ohne sie nichts unternehmen wollte, daß durch sie alle Hilfskommissionen entstanden sind und nur in Abhängigkeit von ihr arbeiteten [29].

Dogmatische Kommission. Präsident: Kardinal Aloysius Bilio; 24 Konsultoren.

[26] AD, 94; AAS 52 (1960) 434.
[27] Mansi 49, 103-106.
[28] Vgl. Mansi 49, 477-481.
[29] Grand. I, 1-2.

Kommission für Kirchenzucht und Kirchenrecht. Präsident : Kardinal Prosper Caterini ; 19 Konsultoren.

Kommission für die Ordensleute. Präsident : Kardinal Josef Andreas Bizzarri ; 12 Konsultoren.

Kommission für die Ostkirchen und Missionen. Präsident : Kardinal Alexander Barnabo ; 17 Konsultoren.

Kommission für kirchenpolitische Angelegenheiten. Präsident : Kardinal Karl August von Reisach ; 26 Konsultoren.

Kommission der Zeremonien. Präsident : Kardinal Konstantin Patrizi ; 8 Konsultoren [30].

Vatikanum II : Mit dem Motu proprio « Superno Dei nutu » [31] vom 5. Juni, Pfingstsonntag 1960, trat das zweite Vatikanische Konzil in die zweite und letzte Vorbereitungsphase. Durch diesen apostolischen Brief nämlich setzte der Papst zehn Vorbereitende Kommissionen – Commissiones Praeparatoriae –, zwei Sekretariate und eine Zentralkommission ein, deren Aufgabe darin besteht die voraussichtlichen Themen des kommenden Konzils sorgfältig zu studieren. Den einzelnen Kommissionen stehen folgende Präsidenten und Sekretäre vor [32].

Theologische Kommission. Präsident : Kardinal Alfredo Ottaviani, Sekretär des Hl. Offiziums. Sekretär : R. P. S. Tromp, SJ.

Kommission für Bischöfe und Diözesen. Präsident : Kardinal Marcello Mimmi, Sekretär der Konsistorialkongregation. Sekretär : Mgr. J. Gawlina.

Kommission für die Disziplin von Klerus und Gläubigen. Präsident : Kardinal Pietro Ciriaci, Präfekt der Konzilskongregation. Sekretär : R. P. C. Berutti, OP.

Kommission für die Ordensleute. Präsident : Kardinal Valerio Valeri, Präfekt der Religiosenkongregation. Sekretär : R. P. J. Rousseau, OMI.

Kommission für die Sakramente. Präsident : Kardinal Benedetto Aloisi Masella, Präfekt der Sakramentenkongregation. Sekretär : R. P. R. Bidagor, SJ.

Kommission für die Liturgie. Präsident : Kardinal Gaetano Cicognani, Präfekt der Ritenkongregation. Sekretär : R. P. A. Bugnini, CM.

[30] Diese letzte Kommission wurde erst ein Jahr später – am 19. Juli 1868 – gebildet. Ihre Aufgabe bestand darin, sich mit dem Zeremoniell des Konzils zu beschäftigen. Vgl. GRAND. I, 82.

[31] AD, 93-96 ; AAS 52 (1960) 433-437 ; HK 14 (1959/60) 513-514.

[32] Vgl. AD, 95-96 ; AAS 52 (1960) 435-436 ; Osservatore Romano 6./7. Juni 1960 ; HK 14 (1959/60) 496.

Kommission für Studien und Seminare. Präsident : Kardinal Giuseppe Pizzardo, Präfekt der Studienkongregation. Sekretär : R. P. A. Mayer, OSB.

Kommission für die Orientalischen Kirchen. Präsident : Kardinal Amleto Cicognani, Sekretär der Kongregation für die Orientalischen Kirchen. Sekretär : R. P. Welykyi, OSBasil.

Kommission für die Missionen. Präsident : Kardinal Gregorio Pietro Agagianian, Präfekt der Propaganda Fide. Sekretär : Mgr. D. Mathew.

Kommission für das Laienapostolat. Präsident : Kardinal Fernando Cento. Sekretär : Mgr. A. Glorieux.

Sekretariat für Presse, Radio, Fernsehen, Film. Präsident : Erzbischof Martin John O'Connor. Sekretär : Mgr. A. Deskur.

Sekretariat für die *Wiedervereinigung der Christen.* Präsident : Kardinal Agostino Bea. Sekretär : Mgr. J. Willebrands.

Der Vollständigkeit wegen erwähnen wir noch :

Verwaltungssekretariat, das sich mit administrativen Fragen des Konzils zu beschäftigen hat. Präsident : Kardinal Alberto Di Jorio. Sekretär : Mgr. S. Guerri.

Zeremonienkommission, verantwortlich für gediegenen Verlauf des Konzils. Präsident : Kardinaldekan Eugenio Tisserant, Präfekt der Zeremonienkongregation. Sekretär : Mgr. B. Nardone [33].

Presseamt, das für wahrheitsgetreue Nachrichtenvermittlung während des Konzils sorgt. Seine Einrichtung im Prophyläenpalast hat schon begonnen [34].

Jede Kommission zählt eine verschiedene Anzahl von Mitgliedern und Konsultoren, bestehend aus Bischöfen und Geistlichen des Welt-und Ordensklerus.

Auffallend ist die enge Verbindung zwischen den Vorbereitenden Kommissionen und den Römischen Kurialkongregationen. Erstens wohnen die meisten Vorbereitenden Kommissionen im gleichen Gebäude wie die Römischen Kongregationen [35]. Zweitens sind zahlreiche Mitglieder und Konsultoren der Vorbereitenden Kommissionen auch bei der Römischen Kurie tätig. Drittens stimmt der Aufgabenbereich von 10 der 11 Vorbereitenden Kommissionen voll überein mit dem der entsprechenden

[33] Diese Kommission kam erst später hinzu (wie für Vatikanum I), Kipa, 17. November 1960.

[34] Kipa, 7. Januar 1961 (Pressechef an diesem Datum noch nicht bekannt).

[35] Vgl. Informations catholiques internationales, N° 135 (« L'église en état de concile »), 1er janvier 1961, 5.

Kurialkongregationen. Schließlich finden wir hier und dort die gleichen Präsidenten.

Doch dürfen wir nicht vergessen, was Johannes XXIII. in seiner Pfingstansprache – am gleichen Tage also, an dem er die Kommissionen einsetzte – sagte : « Das Oekumenische Konzil hat eine ihm eigene Struktur und Organisation, die nicht zusammengeworfen werden darf mit der ordentlichen und charakteristischen Funktion der verschiedenen Behörden und Kongregationen, die die Römische Kurie bilden ... Hier besteht ein klarer Unterschied : Etwas anderes ist die ordentliche Regierung der Kirche, etwas anderes das Konzil. Das schließt aber nicht aus, daß von Fall zu Fall kirchliche Persönlichkeiten mit Rücksicht auf ihre anerkannte und geschätzte Sachverständigkeit zu weiser und erleuchteter Mitarbeit eingeladen werden. » [36]

Mit dem gleichen Motu proprio setzte der Papst auch die Zentralkommission ein. Vorsitzender ist der Papst, der sich allerdings durch einen Kardinallegaten vertreten lassen kann. Ihr Sekretär ist Mgr. Pericle Felici, der dieses Amt bereits in der Vor-vorbereitenden Kommission innehatte. Mitglieder der Zentralkommission sind die Präsidenten der einzelnen Kommissionen und Sekretariate ; ferner ungefähr 48 Kardinäle, 5 Patriarchen und ca. 33 Bischöfe aus allen Teilen der Erde. Nur vier Mitglieder dieser Kommission sind nicht mit der Bischofswürde bekleidet: der Abtprimas der Benediktiner, der Generalminister der Franziskaner, der General der Jesuiten und der Generalmagister der Dominikaner. Ihnen stehen ebenfalls eine Reihe von Bischöfen und hervorragenden Geistlichen als Konsultoren bei. Die Zentralkommission soll die Aufsicht über die andern Kommissionen führen, ihre Arbeiten koordinieren und die Ergebnisse nach sorgfältiger Prüfung dem Hl. Vater vorlegen, der daraus die Verhandlungsgegenstände des Konzils bestimmen wird.

2. Berufung der Mitglieder und Konsultoren

Vatikanum I : Jeder Präsident der oben genannten Hilfskommissionen wählte sich seinen Sekretär ; ferner war es ihm gestattet, aus den in Rom ansässigen Theologen und Kanonisten einige Konsultoren als Mitarbeiter vorzuschlagen. Diese mußten von der Zentralkommission gutgeheißen und schließlich vom Papst bestätigt werden [37].

[36] AD, 102 ; AAS 52 (1960) 519-520 ; Übersetzung nach HK 14 (1959/60) 495
[37] Mansi 49, 478-481 ; vgl. Grand. I, 65-66.

Hernach ging man an die Ernennung auswärtiger Konsultoren, nachdem man sich vorher durch die Nuntien informiert und erkundigt hatte [38]. Am 28. November 1867 wurde eine erste Reihe aus Deutschland, Österreich, Ungarn, Frankreich und Belgien nach Rom berufen [39]. Mancherorts fand man die Auslese der Konsultoren zu einseitig. Zumal in Deutschland gab man sich nicht recht zufrieden, wurde doch von allen deutschen Universitäten einzig Würzburg berücksichtigt. Von der dortigen Universität wurden zwei Professoren als Konsultoren berufen, beides ehemalige Schüler des Germanikums in Rom [40]. Kardinal Schwarzenberg ließ deshalb auch Rom seine Bedenken gegen diese Auswahl wissen und nannte einige weitere Namen, die berücksichtigt werden sollten [41]. Als dann im folgenden Jahr ein zweiter Ruf an auswärtige Konsultoren erging – an einige Spanier, einen Amerikaner, einen Engländer und weitere Deutsche –, kam man den vorgebrachten Wünschen teilweise entgegen. So berief man z. B. den großen Historiker Hefele als Konsultor der Zentralkommission, der in der Folge eine äußerst wichtige Rolle in der Vorbereitung des Konzils spielen sollte [42]. Am 2. Juni 1869 wurde mit der Berufung des einzigen Schweizers, des Kanonikus Christoph Cosandey vom Grand Seminaire zu Freiburg, die Ernennung der auswärtigen Konsultoren abgeschlossen [43].

Im ganzen waren es 102 Konsultoren, die die Arbeit der sieben Kommissionen unterstützten. Zehn davon waren in zwei, einer sogar in drei Kommissionen tätig [44]. Mitglieder der Römischen Kongregationen, die sich durch große Erfahrung und Vertrautheit mit den zu verhandelnden Gegenständen auszeichneten, bildeten den Grundstock der einzelnen Kommissionen. 64 von den 102 Konsultoren – also mehr als 60 % – waren Italiener. Von den restlichen 38 Nichtitalienern arbeiteten sieben schon vorher an der Römischen Kurie. Elf waren Bischöfe, 68 entfielen auf den Weltklerus, 23 waren Ordensleute [45].

[38] Vgl. Mansi 49, 177-180.

[39] CL 7 [= Collectio Lacensis: Acta et decreta sacrorum Conciliorum recentiorum, Tom. 7, Friburgi Br. 1890], 1044, 1045, 1048, 1049.

[40] Vgl. Grand. I, 68.

[41] Vgl. CL 7, 1046-1047.

[42] Vgl. CL 7, 1050.

[43] Grand. I, 77; vgl. CL 7, 1050.

[44] Die vollständige Liste der Mitglieder und Konsultoren findet sich bei Mansi 49, 465-476.

[45] Vgl. Mansi 49, 476.

Bald kam die Arbeit in vollen Gang. Die Hilfskommissionen untersuchten jene Probleme, die dem Konzil vorgelegt werden sollten ; die Zentralkommission hingegen ordnete all das an, was sich auf das Konzil selbst bezog [46].

Vatikanum II : Wie wir gesehen haben, wurden am 5. Juni 1960 die Vorbereitenden Kommissionen eingesetzt. In den folgenden Monaten ging man an die Ernennung der Mitglieder und Konsultoren dieser Kommissionen. Die Römischen Kongregationen, die Nuntien, auch die Ordensobern usw. machten Vorschläge, die der Papst bestätigte [47]. Bereits am 15. Dezember 1960 konnte Mgr. Pericle Felici dem Hl. Vater ein Buch überreichen, das die 728 Namen der Mitarbeiter an der Konzilsvorbereitung aufführt : 48 davon sind Kardinäle, 215 Patriarchen, Erzbischöfe und Bischöfe, 218 Prälaten und Priester, 8 Laien [48]. Nur ein Laie ist Konsultor einer eigentlichen Vorbereitungskommission – jener für Studien und Seminare : Prof. Francesco Vito, Rektor der Herz-Jesu-Universität von Mailand [49]. Die andern Laien arbeiten im Verwaltungssekretariat des Konzils [50].

Auffallend ist die mannigfache Herkunft der Mitglieder und Konsultoren [51]. Wenn auch Europa, gemessen an der Zahl der Katholiken, bevorzugt erscheint – fast $^3/_4$ der Mitglieder und Konsultoren sind Europäer, während in diesem Erdteil nicht einmal die Hälfte der heutigen Katholiken leben –, so sind doch alle Teile der Welt darin vertreten. Unter den Europäischen Ländern ist Italien am stärksten vertreten ; verglichen jedoch mit dem ersten Vatikanischen Konzil ist der Prozentsatz der Italiener stark zurückgegangen (von ca. 60 % in der Vorbereitung des Vatikanum I auf ca. 22 % in der Vorbereitung des Vatikanum II).

Die eigentliche Eröffnung der Vorbereitungsarbeiten begann am 13. November 1960 mit einem feierlichen Gottesdienst in byzantinisch-slavischem Ritus in Anwesenheit des Papstes. Tags darauf gewährte der « demütige derzeitige Nachfolger des hl. Petrus » den Mitgliedern und

[46] Grand. I, 83.

[47] Ihre Namen wurden laufend im Osservatore Romano veröffentlicht. Vgl. HK 14 (1959/60) 496-497, 542 ; HK 15 (1960/61) 55-57, 101-102, 151.

[48] Kipa, 15. Dezember 1960.

[49] Kipa, 25. November 1960.

[50] Kipa, 13. Oktober 1960.

[51] Zu Näherem über Mitglieder und Konsultoren vgl. Informations catholiques internationales, N° 135 (« L'église en état de concile »), 1er janvier 1961, 9-27.

Konsultoren aller Vorbereitungskommissionen im Petersdom eine eindrucksvolle Audienz, in welcher der Papst die nun beginnende Periode angespannter Arbeit kurz skizzierte [52].

Über diese Arbeitsphase ist zur Zeit folgendes bekannt: Aus den eingegangenen Wünschen und Vorschlägen der Bischöfe, Kurialkongregationen und katholischen Universitäten wählte der Papst jene Themen aus, die besondere Beachtung verdienen, und empfahl sie den entsprechenden Kommissionen zu sorgfältigem Studium. Doch wird den Kommissionen auch die Freiheit eingeräumt, noch andere Probleme aufzugreifen, falls sie dies für nützlich erachten [53]. Die einzelnen Kommissionen, die unter strenger Stillschweigepflicht arbeiten – ihre Mitglieder wurden vereidigt [54] – nahmen der Reihe nach ihre Arbeit auf. Sie bildeten, wo die Nützlichkeit es erforderte, Unterkommissionen, denen bestimmte Probleme zu gründlicher Untersuchung anvertraut wurden. Von Zeit zu Zeit kommen alle Mitglieder und Konsultoren einer Kommission zusammen, berichten von ihren Ergebnissen und beraten, was weiter zu tun ist.

Wie lange diese Vorbereitungsarbeiten dauern werden, ist ungewiß. Wann wird das zweite Vatikanum, das im Hauptschiff der St. Peterskirche tagen wird [55], seine Pforten öffnen? Der Papst, obwohl er Eile hat die Konzilsväter zusammenzurufen, hat sich bis jetzt, was den Zeitpunkt betrifft, mit der Erklärung begnügt: Das Datum der Feier hängt vom Fortschreiten der Vorbereitungsarbeit ab [56]. So kann die Vorbereitung ohne Überstürzung fortschreiten, mit dem nötigen Ernst und dem Weitblick, wie es sich für ein so weittragendes Ereignis gebührt. Vatikanische Kreise glauben, im Oktober 1962 sei die Eröffnung [57]. – Große Dinge brauchen Zeit, die die Ungeduld nicht vorzeitig verzehren darf; und « wirklich große Dinge erwarten wir von diesem Konzil » wie der Papst selber betont [58].

[Abgeschlossen am 31. Januar 1961.]

[52] Vgl. Kipa, 14. November 1960.

[53] Vgl. Papstansprache bei der feierlichen Audienz, 14. November 1960, Osservatore Romano 14./15. November 1960; HK 15 (1960/61) 166.

[54] Kipa, 27. Oktober 1960.

[55] Kipa, 29. Oktober 1960.

[56] Pfingstansprache Johannes XXIII. 1960, AD, 102; AAS 52 (1960) 519.

[57] Kipa, 21. August 1960.

[58] Ansprache Johannes XXIII. an die Mitglieder und Konsultoren der Vorbereitenden Kommissionen bei der feierlichen Audienz vom 14. November 1960, Osservatore Romano 14./15. November 1960; HK 15 (1960/61) 169.

Gundolf Gieraths OP

Prof. P. Gabriel Löhr OP

(1877-1961)

Im hohen Alter von fast 84 Jahren starb am 11. Februar 1961 in Köln-Braunsfeld Prof. P. Gabriel Löhr OP. Siebzehn Jahre (1934-51) hatte er an der Universität Fribourg den Lehrstuhl für Kirchengeschichte inne und war als Mitarbeiter mit dieser Zeitschrift verbunden.

P. Löhrs wissenschaftliche Bedeutung liegt in erster Linie nicht so sehr in der Herausstellung geschichtlicher Zusammenhänge als vielmehr in der in exakter Kleinarbeit durchgeführten Tatsachenforschung. Wenn, wie Pius XII. in seiner Ansprache an den 10. Internationalen Historikerkongreß in Rom am 7. September 1955 betonte, ein Hauptanliegen der Geschichte « im Erfassen und in der Darlegung der Tatsachen, Ereignisse und Gegebenheiten besteht, so wie sie wirklich gewesen sind », dann hat P. Löhr diese Forderung – man möchte sagen: in hervorragendem Maße – erfüllt. Er war überzeugt, daß nur die vorausgehende saubere Feststellung eines Faktums und genauere Erforschung eines Textes die eigentliche Grundlage für eine angemessene historische Darstellung und Interpretation garantieren. Seine Forschungsarbeit erstreckte sich sowohl auf die Bearbeitung des Quellenmaterials als auch auf das Bemühen, den Tatsachenbestand durch Einzeluntersuchungen zu vermehren und zu ergänzen. Daß er diesen Aufgaben vollauf gerecht geworden ist, machte ihn zu einem in Historikerkreisen anerkannten und allgemein geschätzten Fachmann. Den größten Teil seiner Ferien verbrachte er in deutschen und schweizerischen Universitätsbibliotheken sowie in Staats- und Stadtarchiven, wo er in seiner findigen Art immer wieder neues Material entdeckte. Seine Arbeiten und die in seinem Nachlaß befindlichen Notizen, Exzerpte, Hinweise u. dgl. lassen die große Gewissenhaftigkeit und den ungeheuren Fleiß erkennen, mit denen er seine For-

schungen betrieb. Bis kurz vor seinem Tode interessierte er sich für jede Neuentdeckung und konnte noch manche Anregung geben aus dem reichen Schatze seines Wissens. In der Sammlung « Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland » erschienen aus seiner Hand 9 Bände, die sämtlich von der Kritik äußerst positiv aufgenommen wurden. Mehr als 30 Einzelstudien zeugen von seinem unermüdlichen Arbeitseifer. Sein besonderes Interesse galt der Geschichte der deutschen Dominikaner. Wenn uns heute die Vergangenheit des Ordens in Deutschland und den ehemals zum Deutschen Reich gehörenden Gebieten kein unbekanntes Land mehr ist, so hat P. Löhr einen entscheidenden Anteil daran. Viele seiner Arbeiten befassen sich mit der Tätigkeit der Dominikaner an den mittelalterlichen Universitäten, so daß Löhrs Publikationen zugleich einen wertvollen Beitrag zur Universitäts- und Geistesgeschichte des Mittelalters bedeuten. Seine Studie « Die Teutonia im 15. Jahrhundert » wurde nicht nur für die Geschichte der deutschen Ordensprovinz, sondern ebenso für die Kenntnis und Erforschung der Reformbewegung in den schweizerischen Klöstern wegweisend. Durch die unter seiner Anleitung und Hilfe entstandenen Dissertationen hat er sich ebenfalls um die Kirchengeschichte der Schweiz verdient gemacht.

P. Löhr verstand es, seine Studenten durch einen lebendig-konkreten Vortrag zu packen. Alle, die ihn einmal hören durften, sprechen heute noch von seinen Vorlesungen. Bei aller Gelehrsamkeit blieb er immer der bescheidene Ordensmann. Er war Rheinländer und hatte seiner Herkunft entsprechend eine liebenswürdige, hilfsbereite und frohe Natur. Am 26. Februar 1877 zu Eitorf/Sieg geboren, besuchte er das Collegium Albertinum zu Venlo und das Gymnasium zu Warburg (Westfalen). Zum Priestertum berufen, trat er in den Dominikanerorden ein und legte am 20. April 1895 zu Venlo die heiligen Gelübde ab. Am 23. März 1901 erhielt er die Priesterweihe und wirkte von 1902 bis 1926 als Lektor in Venlo und Düsseldorf. Seine Lehrtätigkeit wurde für kurze Zeit unterbrochen durch Komplementärstudien an den Universitäten Berlin und Fribourg. In Berlin lernte er den berühmten Dogmenhistoriker Adolf von Harnack und Dietrich Schäfer kennen, von denen er oft begeistert sprach ; in Fribourg hörte er P. P. Mandonnet OP und Joh. P. Kirsch. Neben seiner wissenschaftlichen Arbeit übernahm er zweimal das Amt des Priors (Düsseldorf 1911-14, Venlo 1918-21) sowie in der schweren Zeit des ersten Weltkrieges den Posten des Provinzprokurators (1917/18). 1925 verlieh ihm der Orden den Titel des « Magisters in Sacra

Theologia ». Im folgenden Jahr wurde ihm im neugegründeten Studienhaus zu Walberberg b. Köln die Leitung des Studiums übertragen. Nach seiner Tätigkeit in Fribourg als Professor der Kirchengeschichte (1934 bis 51) kam er auf seinen Wunsch nach Walberberg zurück, wo er seinen Lebensabend beschließen wollte. Seine Kräfte waren schon sehr angegriffen. In den letzten Jahren konnte er nicht mehr zelebrieren, wohnte aber täglich der heiligen Messe bei. Als Gott ihn heimrief, fand ein arbeitsreiches Leben seinen Abschluß. P. Gabriel Löhr starb im 84. Jahre seines Lebens, im 66. Jahre seiner Ordensprofeß, kurz vor seinem diamantenen Priesterjubiläum. Der Orden und die deutsche Ordensprovinz Teutonia, Fachkollegen und Studenten bleiben ihm in Dankbarkeit verbunden.

Wissenschaftliche Veröffentlichungen von Gabriel Löhr OP

A. Bücher und Broschüren

1. Beiträge zur Geschichte des Kölner Dominikanerklosters im Mittelalter, Teil I : Darstellung (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland [= QF], Heft 15), Leipzig 1920, 159 S.
2. – – , Teil II : Quellen (QF 16/17), Leipzig 1922, 376 S.
3. Die Teutonia im 15. Jahrhundert. Studien und Texte vornehmlich zur Geschichte ihrer Reform (QF 19), Leipzig 1924, 190 S.
4. Die theologischen Disputationen und Promotionen an der Universität Köln im ausgehenden 15. Jahrhundert (QF 21), Leipzig 1926, 124 S.
5. Die Dominikaner im deutschen Sprachgebiet (Religiöse Quellenschriften, Heft 43), 3. Aufl., Düsseldorf 1929, 58 S.
6. Die Kapitel der Provinz Saxonia im Zeitalter der Kirchenspaltung 1513-1540 (QF 26), Vechta 1930, XII-79*-260 S.
7. Die Dominikaner an der Leipziger Universität (QF 30), Vechta 1934, 116 S.
8. Registrum litterarum pro provincia Saxoniae Leonardi de Mansuetis 1474-1480, Salvi Cassettae 1481-1483, Barnabae Saxoni 1486 (QF 37), Köln-Leipzig 1939, 99 S.
9. Die Kölner Dominikanerschule vom 14. bis zum 16. Jahrhundert. Mit einer Übersicht über die Gesamtentwicklung, Fribourg 1946, 92 S. – Dasselbe Köln 1948, 119 S.
10. Registrum litterarum pro provincia Saxoniae Joachimi Turriani 1487-1500, Vincentii Bandelli 1501-1506, Thomae de Vio Caietani 1507-1513, nebst Fortsetzungen aus den Jahren 1524-1551 (QF 40), Köln-Wiesbaden 1952, 149 S.

B. Artikel

11. Die Dominikaner in Köln : Köln. Pastoralblatt 8/9 (1916) 234-248.
12. Drei Briefe Hermanns von Minden OP über die Seelsorge und die Leitung der deutschen Dominikanerinnenklöster : Röm. Quartalschrift 1925, 159-167.

13. Das Nekrologium des Dominikanerinnenklosters St. Gertrud in Köln : Annalen des hist. Vereins für den Niederrhein 110 (1927) 60-179.
14. Rede bei einer Depositio beanismi (Fuchsentaufe) von 1465 im Kölner Dominikanerkloster : ebd. 188-191.
15. Supplementum ad Acta Capitulorum Generalium OP editionis Reichertianae : Analecta OP 18 (1927/28) 494-505.
16. Documenta ad Historiam Ordinis saeculi XV. spectantia : ebd. 19 (1929/30) 39-46, 86-97.
17. Die Dominikaner an den deutschen Universitäten am Ende des Mittelalters : Melanges Mandonnet II (Paris 1930) 403-435.
18. Die Gewohnheiten eines mittelalterlichen Dominikanerklosters aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts : Archivum Fratrum Praedicatorum 1 (1931) 87-105.
19. De Caietano Reformatore Ord. Praedicatorum : Angelicum 11 (1934) 593-602.
20. Die zweite Reform des Magdeburger Dominikanerklosters (1468). Ein Beitrag zur Geschichte der Congregatio Hollandiae : Arch. Fr. Praed. 8 (1938) 215-230.
21. Die älteste theologische Promotionsordnung der Kölner Universität : ebd. 9 (1939) 214-222.
22. Das Testament des Halberstadter und Magdeburger Weihbischofs Johannes Mensing OP : ebd. 223-229.
23. Die Mendikanten in den Kölner Schreinsbüchern : Annalen des hist. Vereins für den Niederrhein 134 (1939) 1-33.
24. Die Mendikantenarmut im Dominikanerorden im 14. Jahrhundert. Nach den Schriften des Johannes von Dambach OP und Johannes Dominici OP : Divus Thomas (Frib.) 18 (1940) 385-427.
25. Zu einer neuen Reformationsgeschichte Deutschlands [J. Lortz, Die Reformation in Deutschland, I-II, Freiburg 1939-40] : Zeitschr. f. schweiz. Kirchengeschichte 34 (1940) 143-151.
26. Breslauer Dominikaner des 15. Jahrhunderts auf auswärtigen Hochschulen : Arch. Fr. Praed. 13 (1943) 162-178.
27. Gerhardus de Buren OP : ebd. 179 f.
28. Aus spätmittelalterlichen Klosterpredigten : Zeitschr. f. schweiz. Kirchengeschichte 38 (1944) 33-46, 108-120, 199-208.
29. Zur Geschichte der Kölner Dominikanerschule im 14. Jahrhundert : Divus Thomas 23 (1945) 57-84.
30. Zur Geschichte der Kölner Dominikanerschule im 15. Jahrhundert : ebd. 287-300, 427-445.
31. Das Nürnberger Predigerkloster im 15. Jahrhundert : Verein für Gesch. der Stadt Nürnberg 1947, 223-232.
32. Die Akten der Provinzialkapitel der Teutonia von 1503 und 1520 : Arch. Fr. Praed. 17 (1947) 250-284.
33. Das Kölner Dominikanerkloster im 13. Jahrhundert : Ausstellung zum Gedenken an die Errichtung des « Studium Generale » der Dominikaner im Jahre 1248 (Univ.-Köln 1948) 3-12.

34. Der Kölner Dominikanerhumanist Jacobus Magdalius Gaudanus und seine Naumachia ecclesiastica : Arch. Fr. Praed. 18 (1948) 281-320.
35. Die Dominikaner an der Universität Trier : Studia mediaevalia in honorem R. J. Martin OP (Brügge 1948) 499-521.
36. Über die Heimat einiger deutscher Prediger und Mystiker aus dem Dominikanerorden : Zeitschr. für deutsches Altertum und deutsche Literatur 82 (1948) 173-178.
37. Vom gegenwärtigen Stand der katholischen Kirchengeschichtsforschung : Die neue Ordnung 2 (1948) 278-285.
38. Die zweite Blütezeit des Kölner Dominikanerklosters (1464-1525) : Arch. Fr. Praed. 19 (1949) 208-254.
39. Die Dominikaner an der Universität Heidelberg : ebd. 21 (1951) 272-293.
40. Die Dominikaner an den ostdeutschen Universitäten Wittenberg, Frankfurt/Oder, Rostock und Greifswald : ebd. 22 (1952) 294-316.
41. Der Dominikanerorden und seine Wirksamkeit im mittelrheinischen Raum : Arch. für mittelrheinische Kirchengeschichte 4 (1952) 120-156.
42. Das geistliche Leben nach der Lehre des hl. Thomas : Anima 7 (1952) 175-181.
43. Das Kölner Dominikanerkloster im 17. Jahrhundert : Jahrbuch des Kölner Geschichtsvereins 28 (1953) 95-168.
44. Die Dominikaner an den Universitäten Erfurt und Mainz : Arch. Fr. Praed. 23 (1953) 236-274.
45. Das Kölner Dominikanerkloster im 18. Jahrhundert (sub prelo ; ersch. 1961 im Jahrbuch des Kölner Geschichtsvereins).

C. *Zahlreiche Beiträge* im Lexikon für Theologie und Kirche (Freiburg/Br. 1930 ff.) sowie *Rezensionen* in : Divus Thomas (Frib.), Zeitschr. f. schweiz. Kirchengeschichte, Zeitschr. f. schweiz. Geschichte.

Besprechungen

Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter

Das Verhältnis von Papsttum und Kaisertum, von Kirche und Staat im Mittelalter ist eines der interessantesten Kapitel der Kirchengeschichte und hat immer wieder die Forschung angeregt. Die beiden Exponenten Papst und Kaiser waren im Frühmittelalter eine so eigenartige gegenseitige Beziehung eingegangen, daß sie im Laufe der folgenden Jahrhunderte unzertrennbar wurden und einen gewissen Ausgleich darstellten. Die mittelalterliche Papstidee ist nur zu verstehen im Hinblick auf die Kaiseridee, wie auch das Kaisertum nur dann eine gerechte Beurteilung erfährt, wenn man sich ständig die Beziehung zum Papsttum vor Augen hält. Damit ist ausgesprochen, daß mittelalterliches Papsttum und mittelalterliches Kaisertum keineswegs gleichbedeutend sind mit Papsttum und Kaisertum an sich. Das Mittelalter war so tief vom Einheitsgedanken durchdrungen, daß die gesamte Christenheit, ja die ganze Welt als *eine* societas aufgefaßt wurde, die Kirche und Staat umschloß. Innerhalb dieser einen Gesellschaft gab es zwei Gewalten, die geistliche und die weltliche. Beide Gewalten – Kirche und Staat, Papsttum und Kaisertum – verhielten sich zugleich gebend und empfangend. Das Papsttum verlieh dem Kaisertum die geistig-religiöse Weihe, das Kaisertum unterstützte den Papst auf materiell-profanem Gebiet.

Weil beide Bereiche in wechselseitiger Beziehung zueinander standen, ließ sich oft schwer abgrenzen, wie weit die Kompetenzen der Kirche und wie weit die des Staats gingen. Es ist daher begreiflich, daß bei Bestehen der beiden Gewalten innerhalb ein und derselben Gesellschaft nur selten der Idealzustand eines spannungslosen ewigen Friedens gegeben war. Die Machtabgrenzung barg den Keim von Kämpfen in sich. Die Dialektik zwischen Kirche und Staat war nur theoretisch, nicht aber praktisch überwunden und aus der Welt geschafft. Diese Theokratie war Spannung zwischen zwei Polen, und nur, wenn die beiden Pole in Spannung und Gegenspiel sich regulierten, ergab sich das erforderliche Gleichgewicht. Und die polaren Spannungen konnten sich nur dann regulieren, wenn jeweils ein starkes Papsttum und ein starkes Kaisertum nebeneinanderstanden und sich die Waage hielten. Nur ein starkes Papsttum konnte das Kaisertum in den von der Idee der Gottesherrschaft gezogenen Schranken halten, wie umgekehrt das Papsttum für seine hohe Sendung, das Herz der Christenheit und das Haupt der abendländischen Kulturwelt zu sein, eines starken Kaisertums bedurfte. Auf der

Höhe päpstlicher Weltherrschaft hat der Papst-Imperator Innozenz III. immer wieder beteuert, daß er nicht daran denke, das Kaisertum zu beseitigen, ja daß die Kirche des Kaisers bedürfe, wenn sie nicht selbst Gefahr laufen solle, den Gehorsam zu verlieren. Aber hier setzt die echt menschliche Tragik ein : Die Idee war Heiligen und Heroen auf den Leib zugeschnitten, nicht auf den Durchschnittstyp des Menschlichen. Und der ist eben der Normalfall.

Unter diesen Voraussetzungen rücken die großen Waffengänge zwischen Königen und Päpsten, vor allem zwischen den deutschen Kaisern und Päpsten, in ein versöhnendes Licht. Es steht außer Diskussion, daß die beiden Gewalten gezogenen Schranken oft durchbrochen wurden und daß es mehr als einmal zu den erbittertsten Kämpfen zwischen Papst und Kaiser kam. Man darf aber auch nicht den guten Willen und die oft idealen Motive beider Partner vergessen. Die Päpste verfochten die Freiheit der Kirche auf ihrem ureigenen Gebiet, die Kaiser setzten sich ebenso entschieden für ihre Interessen ein. Es ist falsch, aus diesen Bestrebungen der Päpste einen unersättlichen « Willen zur Macht » herauszulesen. Anderseits muß festgehalten werden, daß sich auch die Übergriffe der staatlichen Machthaber abspielten auf der grundlegend kirchlich gefärbten Staatsordnung, die immer unangetastet blieb. Wir dürfen hier nicht nach heutigen Maßstäben messen. Es handelte sich damals um die innere Machtverteilung innerhalb der mittelalterlichen Weltordnung.

Diese im allgemeinen übliche Darstellung ist schon vor einigen Jahren durch Friedrich Kempf SJ vertieft und ergänzt worden, indem er klarzumachen versuchte, daß die « Weltherrschaft » des mittelalterlichen Papsttums, auch etwa nach der Idee Gregors VII., primär nicht Herrschaft über den (noch unentwickelten) Staat bedeutete, vielmehr als unbedingte Durchdringung des Christentums in der (faktisch in die Kirche einbezogenen) Welt gedacht war [1]. Zu demselben Ergebnis kommt Walter Ullmann, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Cambridge [2], und zwar auf Grund eingehender Studien der ideellen und rechtlichen Grundprinzipien, auf denen die Regierungsautorität der Kirche im Mittelalter beruhte. Diese Autorität erklärt er aus einem konsequenten Festhalten an der « biblischen Rechtsidee », d. h. aus der päpstlichen Auslegung von Bibelstellen und ihrer juristischen Formulierung. Die päpstliche Rechtsidee wird dann mit der geschichtlichen Realität konfrontiert, die juristische Theorie mit der machtpolitischen Praxis. Die Untersuchung erstreckt sich auf den Zeitraum zwischen Kaiser Gratian (375-83) und dem Kamaldulensermönch Gratian (um 1140 entstand bekanntlich seine Concordia bzw. Concordantia discordantium canonum), zu dessen Lebzeiten die theoretische Entwicklung im großen und ganzen abgeschlossen war. Durch mehr als sieben Jahrhunderte verfolgt der

[1] Weltherrschaft des mittelalterlichen Papsttums ? SZ 158 (1956) 13-22 ; Caput Christianitatis. A. a. O. 91-100.

[2] Walter Ullmann : *Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter*. Idee und Geschichte. Aus dem Englischen [The Growth of Papal Government in the Middle Ages, London 1955] übertragen von Dr. Gerlinde Möser-Mersky. – Verlag Styria, Graz-Wien-Köln 1960. XLIII-682 S.

Verfasser die Aussagen über die Stellung des Papsttums in dieser Welt und sieht immer wieder auf päpstlicher Seite dieselben Grundanschauungen lebendig. Dabei weist er nach, daß das unbeugsame Bewahren einiger klarer und sehr einfacher Rechtsgrundsätze das Geheimnis jenes Erfolges war, den die Kirche nach jahrhundertelangen Kämpfen errungen hat.

Ausgangspunkt für das Papsttum bietet der Satz, daß alle Gewalt in Gott ihren Ursprung hat. Die Matthäusstelle 16, 18 wurde als Übertragung der Herrschergewalt von Christus an Petrus aufgefaßt. Die Bedeutung dieser allumfassenden Binde- und Lösegewalt war zweifach : Erstens entfaltete sie automatische Wirkungen im Himmel, d. h. was immer auch auf Erden von Petrus gebunden wurde, sollte auch im Himmel gebunden sein ; zweitens bedingte sie im Hinblick und mit Rücksicht auf das zu regierende Gebilde, also auf die Kirche, eine ausschließliche Alleinherrschaft, denn die Schlüsselgewalt wurde dem Apostel Petrus allein übertragen. Nach Leo I., auf den die rechtliche Ausrüstung des mittelalterlichen Papsttums zurückgeht, gründet die Nachfolge Petri in dem juristisch greifbaren Erbe, das der Papst antritt. Er erbt die dem Petrus anvertraute Gewalt und tritt nach dem römischen Recht, das Leo d. Gr. als Vorbild diente, in die Gesamtnachfolge ein, in die successio iuris universalis. Also hat er auch die plenitudo potestatis. Diese Machtvollkommenheit erstreckt sich auf die Regierung der ihm anvertrauten Kirche, d. h. auf das ganze Corpus Christianum, auf die organische, sichtbare und verkörperte Gemeinschaft aller Christen, die regiert werden müssen, um sie dem ewigen Ziel entgegenzuführen. Aus diesem juristischen Tatbefund ergaben sich päpstlicherseits für die damalige Welt wichtige Folgerungen, die zugleich als Forderungen aufgefaßt wurden. Diese Sicht, die erst ein echtes Verständnis des mittelalterlichen Papsttums ermöglicht, erneut herausgestellt und vertieft zu haben, ist das große Verdienst Ullmanns. Seine Untersuchungen lassen sich im wesentlichen in folgende Ergebnisse zusammenfassen :

1. Die Kirche kann nur mit den Mitteln des Rechts ihrem Ziel nähergebracht werden. Von daher ist die ständige Betonung der auctoritas sedis apostolicae, der statuta, canones, decreta u. ä. zu verstehen. Innerhalb der römischen Kirche, die als sedes iustitiae aufgefaßt wird, besitzt der Papst die claves iuris, d. h. er verfügt über die iura terreni simul et coelestis imperii. Deshalb ist auch der Papst allein befugt, gültiges für die ganze Christenheit bindendes Recht zu setzen, um sie dem Endziel näher zu bringen.

2. In der Kirche gilt das Eignungsprinzip, nach dem nur solche als Amtsträger fungieren können, die eine besondere Qualifikation haben, und zwar werden im einzelnen gefordert scientia, eine besondere Kenntnis der zum Ziel führenden Grundsätze, und potestas, die Macht, die abstrakten Prinzipien in die Tat umzusetzen. Dieser Grundsatz der Amtseignung ist wie überhaupt das mittelalterliche Recht nur zu verstehen vom theologischen Standpunkt aus, wie es z. B. Johannes v. Salesbury klassisch formuliert hat : « Sacrarum legum omne officium religiosum et pium est. » Und ebenso theologisch ist die betonte Ausrichtung auf das öffentliche Wohl : « Ad publicam utilitatem omnia referuntur. » Voraussetzung dafür aber ist die scientia und potestas.

3. Das Prinzip der Arbeitsteilung : In einem so weitverzweigten Gebilde wie der Kirche kann der Monarch nicht alle Funktionen ausführen. Daher bedient er sich der untergeordneten Amtsträger, die sich den ihnen zugewiesenen Belangen und nur diesen voll und ganz zu widmen haben. Erst so ist die Ordnung des Ganzen garantiert. Damit wird das Prinzip der Arbeitsteilung zugleich zum Ordnungsprinzip. Gott ist die Quelle des Amtes, die sichtbar in Erscheinung tritt im Papst, ein Gedanke, der besonders klar ausgesprochen wurde, seitdem die Idee vom vicarius Christi (erstmals in der Donatio Constantini ?) voll entwickelt war. Auf Grund dieser Machtvollkommenheit beansprucht der Papst die *ganze* auctoritas (eine Teilung ist weder sachlich noch begrifflich denkbar), d. h. die letzte und endgültige Entscheidung liegt bei ihm. Er allein hat die potestas directiva.

4. Weil jedes Amt von Gott stammt, hat der Amtsträger kein Recht auf das Amt. Der Amtsträger besitzt ebensowenig Eigenständigkeit wie das Amt Eigengesetzlichkeit. Jedes öffentliche Amt besagt Verpflichtungen gegenüber der christlichen Gemeinschaft, die zu erfüllen oberste Aufgabe des Amtsträgers ist. Welche Verpflichtungen darunter verstanden wurden, konnte nur aus dem dem Amt innewohnenden spezifischen Zweck (telos) festgelegt werden. Letztlich lag die Entscheidung beim Papst, der allein wahre auctoritas hatte, während die Ausführung den untergeordneten Instanzen oblag, die mit potestas ausgestattet waren. Der Papst hat am Jüngsten Tag auch über die Führung der Amtsträger Rechenschaft abzulegen. Von hier gewinnt die Mittlerrolle des Papsttums und dessen Eingreifen in alle Bereiche entscheidende Bedeutung. Ebenfalls ergibt sich hieraus die Funktion des weltlichen Herrschers, dessen Zweckhaftigkeit das Papsttum in Röm. 13, 4 (princeps « non sine causa gladium portat ») vorgezeichnet fand. Die causa der Existenz des weltlichen Herrschers, sein Daseinszweck war die Ausrottung des Übels zum Nutzen der Guten. Die Entscheidung darüber aber, was schlecht oder nicht schlecht sei, konnte letztlich nicht dem Herrscher überlassen bleiben, sondern nur von denen bestimmt werden, die dafür besonders qualifiziert sind (wieder die erforderliche scientia). Dem weltlichen Herrscher wird also keine Souveränität zugestanden. Die Stellung des Kaisers wurde seit dem 9. Jahrhundert päpstlicherseits präzis formuliert : Er ist ein päpstlicher adiutor, ein ad-vocatus, ein eigens bestimmtes und ausgewähltes Hilfs- und Ausführungsorgan des Papstes, ausgestattet nicht mit auctoritas, sondern mit potestas regalis. Aus diesem Grunde wurde ihm (erstmals bei der Kaiserkrönung 823) das Schwert übertragen, wie überhaupt der Schwertzeremonie innerhalb des Krönungsritus zu allen Zeiten besondere Aufmerksamkeit geschenkt wurde. So galt der Kaiser als des Papstes adoptierter filius specialis (wenn er auch manchmal ein sehr bockbeiniger und verstockter filius war), als brachium seines Schöpfers auf universaler Ebene.

5. Der Erwerb eines (öffentlichen) Amtes wurde als eine von Gott verliehene besondere Auszeichnung, als Wirkung der göttlichen gratia angesehen. Schon Karl d. Gr. nannte sich « Rex Dei gratia ». Der König erhielt das Herrscheramt als beneficium, als eine Gunst, auf die er rechtlich keinen Anspruch erheben konnte (als Gegensatz zum Gottkaisertum der spätrömischen Entwicklung, gegen die schon Gelasius I. seine berühmte beneficium-Theorie

geprägt hatte). Dadurch, daß die weltlichen Herrscher die Macht als letztlich in Gott verankert anerkannten, war dem päpstlichen Rechtsanspruch auf Verfügung über die Königsgewalt weitester Spielraum geöffnet. Konnte der Papst schon ein autoritatives Recht über die Führung jener Ämter beanspruchen, die nicht unmittelbar von ihm kreiert waren (wie z. B. bei Heinrich IV.), so war es nur zu selbstverständlich, daß ihm erst recht ein Eingreifen in die Ämter zugestanden werden mußte, die er sich geschaffen hatte, wie das kaiserliche Amt. Damit hängt auch zusammen die Bekämpfung des Episkopalismus durch das Papsttum (etwa bei Hinkmar v. Reims), ein Kampf, der zum Erfolg führen konnte durch die Scheidung der potestas ordinis, mit der der Papst nichts zu tun hatte, von der potestas iurisdictionis, die er als von sich stammend erklärte auf Grund seiner rechtlichen Vollgewalt. Kurz : Jedes öffentliche Amt wurde mediante Petro oder per domini papae mediationem als von Gott verliehen angesehen, « per quam (sc. ecclesiam Romanam) principes imperant et potentes decernunt iustitiam ac reges regnant », wie es im 13. Jahrhundert auf päpstlicher Seite formuliert wurde.

So war jedem Herrscher sein Amt nicht auf Grund eines Rechtsanspruches, sondern durch göttliche Verfügung konzediert : dem kaiserlichen Kandidaten päpstlicherseits die Krone und das Schwert, dem Bischof seine Jurisdiktionsgewalt. Aber kein Papst des hohen Mittelalters nannte sich « Papst von Gottes Gnaden », d. h. keiner betrachtete seine Herrschergewalt als konzediert. Anderseits kennzeichnen sie ihr Amt als « onus officii nostri » oder « onus servitutis nostrae », denn kraft der Erbnachfolge in die Gewalt des Petrus kann kein Papst den biblisch fixierten Machtbereich Petri ändern, kürzen oder irgendwie schmälern.

6. Wenn auch eine starke Rechtsbindung zwischen Papst und Kirche bestand, so führen von der Kirche zum Papst doch keine juristischen Verbindungslinien. Da die Kirche dem Papst anvertraut war, die Kirche dem Papst aber keine Gewalt übertrug (wie es später der Konziliarismus wollte), gab es keine Möglichkeit, den Papst rechtlich zu belangen : papa a nemine iudicatur – vom damaligen Standpunkt aus eine Selbstverständlichkeit. Nur aus dieser Sicht konnte Innozenz III. erklären, daß der Papst mehr als ein Mensch, aber weniger als Gott sei, « medius constitutus est inter Deum et hominem ». So ist auch das (zuerst bei Innozenz I. erwähnte) de-rivare kirchlicher Gewalt zu verstehen, nämlich als Ausfluß der Machtvollkommenheit, die sich in der konkreten Konzession, im päpstlichen beneficium, in der päpstlichen gratia zeigt, die besonders wirksam wurde in der Gunst, die dem um die Kaiserkrone werbenden König der Römer die Kaiserkrone aufsetzen ließ. Auf eine solche Gunst hatte man keinen Anspruch. Die Staufer dachten später anders.

7. Die von der päpstlichen Doktrin bezogene Position macht es ferner verständlich, warum der Papst sich berechtigt glaubte, eine sog. potestas in temporalibus auszuüben. Mit Recht warnt Ullmann in diesem Zusammenhang vor einer Unterscheidung in eine potestas directa und indirecta. Hat doch kein mittelalterlicher Papst allein um der sog. temporalia willen die Verfügungsgewalt über sie beansprucht. Dieser Anspruch beruht vielmehr auf der Überlegung, daß die temporalia zweckgebunden sind, was vom Stand-

punkt des unum Corpus Christianum durchaus verständlich ist. Die temporalia sind einem geistigen Zweck verhaftet, und wenn dieser Zweck auch von den temporalia und deren Gebrauch abhängt, dann darf, um dieses Endzweckes willen, das Papsttum den in der Machtvollkommenheit gegründeten Anspruch erheben, ebenfalls über die den Endzweck betreffenden temporalia zu urteilen. Ganz abgesehen davon, daß es innerhalb der geschlossenen christlich orientierten mittelalterlichen Welt, der die heutige atomistische Denkweise fernlag, ein vergebliches Bemühen ist, zwischen beiden Bereichen begrifflich zu scheiden. Die Papstgegner wollten zwar eine Basis finden, auf der die temporalia Eigenständigkeit behaupten konnten. An dieser Frage schieden sich grundsätzlich die beiden Lager (Papst und Kaiser). Für die Päpste bedeuteten die temporalia (wenigstens theoretisch) nur Hilfsmittel, die keine eigenständige Bedeutung hatten, während sie für die Könige autonome Gültigkeit haben sollten, eine Forderung, die die weltlichen Herrscher auf die Dauer mit Erfolg durchsetzten.

Das sind im wesentlichen die Ergebnisse, die der Verfasser vorlegt. Kurz zusammengefaßt kann man sagen : Das mittelalterliche Papsttum wird nicht zu Unrecht als päpstlich-hierokratisches System gekennzeichnet und beruht in seinem Selbstverständnis auf der Grundthese, daß der Papst allein berechtigt ist, die ihm anvertraute Kirche als die Gemeinschaft aller Gläubigen ihrem Ziel zuzuführen, und zwar mit den Mitteln des erzwingbaren Rechtes, das unmittelbare und universale Gültigkeit beansprucht und sich auf alle Verhältnisse erstreckt, die die vitalen Interessen und das Gefüge der christlichen Gemeinschaft betreffen. Was diesem Kriterium entsprach oder nicht entsprach, konnte aber nur der speculator omnium, der Papst, beurteilen.

Ein Blick auf den anderen Brennpunkt des mittelalterlichen Corpus Christianum, auf das Kaisertum, zeigt, wie sich auch in der historischen Wirklichkeit, also nicht nur im Rechtsdenken, das Papsttum immer mehr zur Vormacht des Abendlandes entwickelte. Das Sacrum Imperium hatte die Aufgabe, « Sachwalter Gottes auf Erden zu sein, Sein Werk hier zu erfüllen, die Christenheit, die Ecclesia, zu schützen und zu schirmen und die Gerechtigkeit Gottes und damit die göttliche Weltordnung auf Erden zu erhalten »[3]. Die « Weltherrschaft » der Staufer war zunächst Schirmherrschaft und Schutzvogtei über die Kirche, sie wollte auctoritas sein, nicht potestas. Aber in dieser von karolingisch-ottonischen Anschauungen genährten Ideologie lag die tiefste Ursache der Tragödie des Heiligen Reiches. Denn durch die gregorianische Reformbewegung war das Papsttum endgültig zur führenden auctoritas im Bereich der abendländischen Völker aufgestiegen, hatte im Investiturstreit der Kirche die Freiheit von den eigenkirchlichen Laiengewalten erkämpft und sich mit der neuen individuellen Frömmigkeit, den aufstrebenden Wissenschaften der Scholastik und Kanonistik, mit dem Bürgertum der italienischen Städte, schließlich den im Westen wachsenden Nationalstaaten verbündet, mit all den Kräften, die, wenn sie zum Zuge kamen, das geschlossene System des alten Ordo sprengen mußten. Die

[3] F. Heer : Die Tragödie des Heiligen Reiches, Stuttgart 1952, S. 159.

gegenseitige Zuordnung der beiden Brennpunkte hatte sich langsam, aber sicher zugunsten des Papsttums verschoben.

Die Opposition gegen das geschlossen und konsequent durchgeführte päpstliche Regierungssystem setzte mit der These vom Dualismus der Regierungen ein, von dem zuerst die Rede ist in der Schrift des abgesetzten und exkommunizierten Königs Heinrich IV. aus dem Jahre 1076. Von da ab blieb das dualistische Programm die Forderung des Kaiserlagers und ganz besonders der staufischen Ideologie, die sich in der Verfolgung dieses Programms zu einem Doppelvikariat Christi verstieg. Dieses Postulat hat im Hochmittelalter wenig Eindruck gemacht. Als aber Bonifaz VIII. die mittelalterlichen Papalansprüche wieder aufleben lassen wollte, mußte er erkennen, daß sich die Zeiten inzwischen geändert hatten.

Neben der exakten, ausführlichen Quellenkenntnis und -verarbeitung sowie der ausgezeichneten Darstellung dürfen zwei besondere Vorzüge des Werkes von Ullmann nicht unerwähnt bleiben : die hervorragende Verbindung von Tatsachen- und Ideengeschichte sowie die Beachtung der historischen Sicht.

In jüngster Zeit ist von namhaften katholischen deutschen Kirchenhistorikern öffentlich die Frage diskutiert worden, ob man Tatsachen- oder Ideengeschichte betreiben solle. Der Positivismus des 19. Jahrhunderts hatte in seiner Begeisterung für die Ermittlung des Einzelfaktums das Geschichts-« ideal » oft in einer bloßen Tatsachensammlung gesehen, wo historisches Material gedankenlos aufgestapelt oder rein äußerlich registriert und die Frage nach dem Sinnzusammenhang außer acht gelassen wurde. Gewiß müssen in erster Linie einmal die Tatsachen gesichert sein, aber der Historiker darf nicht dabei stehen bleiben. Wenn er in die Tatsachenwelt seines Fachgebietes eingedrungen ist, dann besteht seine wichtigste und vornehmste Aufgabe darin, die Zusammenhänge und Entwicklungen aufzuzeigen. So erst entsteht die höchste und letzte Aufgabe der Geschichtsforschung : die historische Wahrheit. Ullmann wird beiden Forderungen in gleicher Weise gerecht. Damit verbindet er in wohlverstandener Methodik das historische Denken, indem er das Papsttum der damaligen Zeit zu verstehen sucht, wie es sich selbst verstand und sich immer wieder selbst darstellte. Oft wird die Geschichte gleichsam von rückwärts, von späteren Erfolgen her gedeutet, statt die jeweilige Situation zum Ausgangspunkt zu nehmen. Es werden Maßstäbe angesetzt, die damals noch keine Gültigkeit hatten. Der Geschichtsbetrachter muß sorgfältig seine Augen vor dem Späteren verschließen. Nicht das Folgende gibt ihm das Kriterium für die Bewertung, sondern das Vorangegangene zeigt ihm, wie es kam und warum es so gekommen ist. Die Geschichte wiederholt sich nicht, auch nicht die Kirchengeschichte. Die päpstlich-hierokratische Regierungsidee ist ein einzigartiges, aber auch einmaliges, unwiederholbares geschichtliches Phänomen und nur erklärbar durch historische Kriterien. Ullmann hat es verstanden, diese überzeugend aufzuzeigen.

Mir ist kein Werk bekannt, das in so klarer Disposition, gediegener Quellenverarbeitung und zusammenfassender Darstellung, dabei in so anschaulicher, geradezu spannender Sprache, Idee und Wirklichkeit der Machtstellung des Papsttums im Mittelalter miteinander verbindet.

Gundolf Gieraths OP

Philosophie

Gredt, Josephus, OSB : Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae. Editio decima tertia recognita et aucta ab Euchario Zenzen OSB. 2 vol. – Herder, Barcinone - Friburgi Brisgoviae - Neo Eboraci 1961. xxii - 544, xx-535 p.

Die letzte von Gredt († 1940) selbst durchgesehene Auflage seiner Elementa erschien im Jahre 1937. Diese siebente Auflage wurde dann fünfmal unverändert neu gedruckt, weshalb die jetzt erschienene Auflage als dreizehnte bezeichnet wird.

Wie der Herausgeber dieser Neuauflage in seinem Vorwort selbst bemerkt, will er das Erbe seines verehrten Lehrers treu weitergeben. Daher berühren die vorgenommenen Änderungen nicht das Ganze. Was die Darstellung angeht, fällt besonders die Milderung der syllogistischen Beweisform auf. Sie war auch von anderen Freunden des Verstorbenen gewünscht, so von P. Gallus Manser OP. Gredt hielt an der streng syllogistischen Beweisform fest, weil er eine besondere Aufgabe der Philosophie darin erblickte, klare und deutliche Begriffe zu schaffen, wozu auch vollkommene Syllogismen beitragen. Im außerphilosophischen Verkehr der Menschen wird entweder der Obersatz oder der Untersatz oder der Schlußsatz verschwiegen und es dem Hörer überlassen, ihn hinzuzudenken. Das geschieht so allgemein, daß vielen Menschen die Syllogistik ihres Denkens gar nicht zum Bewußtsein kommt, und von vielen sogar bestritten wird. Aber ein solches Auslassen von Urteilen, die zu einem vollkommenen Schluß gehören, vermindert die Überzeugungskraft des Gesagten, da ja ein Schluß um so sicherer zugegeben wird, je klarer die Vordersätze sind. Um diesen Mangel unvollkommener Syllogismen zu vermeiden, beginnt Zenzen in dieser neuen Ausgabe die Beweise mit der Angabe einer unmittelbar einleuchtenden oder bereits bewiesenen Wahrheit, aus der die neue Wahrheit abgeleitet wird. Auf diese Weise werden die Beweise nicht nur leichter verständlich, sondern prägen sie sich auch dem Gedächtnis tiefer ein.

Bezüglich des Inhaltes hatte schon Gredt selbst einige Änderungen in Aussicht genommen. Andere Änderungen waren dadurch notwendig oder wünschenswert geworden, daß in den letzten Jahrzehnten durch den Fortschritt der Naturwissenschaften und durch politische Umstellungen neue Fragen entstanden sind, an denen kein Philosoph stillschweigend vorbeigehen darf. Die meisten Änderungen finden sich in der Naturphilosophie. Aber auch in der Metaphysik und der Ethik merkt man die eigene Arbeit des Herausgebers. Alle Änderungen sind aber nicht so groß, daß auch die Nummern der vorhergehenden Auflagen geändert werden mußten. Nur haben manche Nummern einen neuen Inhalt erhalten und sind auch einige Fragen anders geordnet worden. Daraus entstehende Schwierigkeiten können leicht mit Hilfe des Inhaltsverzeichnisses überwunden werden.

Besondere Mühe hat sich Zenzen gegeben, die von Gredt etwas vernachlässigte Bibliographie zu vervollständigen. Eine solche Bibliographie bleibt

immer unvollkommen, und jeder Leser wird leicht Werke finden, die verdienten, angeführt zu werden. Aber das mag jeder selbst tun.

Manser lobt in seiner Besprechung der siebenten Auflage an Gredts Elementa vier Dinge : die *Präzision* der Begriffe, die *gründliche Erfassung* der Probleme, die *logisch-scharfe* Darstellung und die *thomistische Treue* (Div. Thomas 1937, 222). Diese vier Vorzüge begründen die Hoffnung, daß Gredt auch weiter über sein Grab hinaus vielen helfe, tiefer in die thomistische Philosophie einzudringen. M. Thiel OSB

Püllen, Karl: Die Problematik des Philosophieunterrichtes an Höheren Schulen. Ein Beitrag zum Verhältnis von Philosophie und Bildung. – Pädagogischer Verlag Schwann, Düsseldorf 1958. 315 S.

Zur Zeit werden in Deutschland zahlreiche Beratungen und Diskussionen abgehalten über die Neugestaltung des Gymnasiums, insbesondere der Oberstufe. Die Auseinandersetzungen tragen immer auch Entscheidungen über den Philosophie-Unterricht am Gymnasium in sich. Auf diese Diskussionen und Entscheidungen ist das Buch von Püllen abgestimmt. Wie der Titel sagt, ist sein Zentralthema die « Problematik » des Philosophie-Unterrichtes. Der Verfasser stellt alle Fragen und Schwierigkeiten dar, die sich im Zusammenhang mit dem Philosophieunterricht am Gymnasium stellen. Er hat sich diese Aufgabe nicht leicht gemacht : eine wirklich vollständige, fast unübersehbare und verwirrende Fülle von Fragen und Schwierigkeiten legt er uns vor, da und dort vielleicht etwas gesuchte Probleme. Als Methode seines Vorgehens hat er die Analyse der bisherigen Unterrichtsgestaltung gewählt. So wird das ganze eigentlich zu einer Geschichte des Unterrichtes überhaupt – Püllen stellt die philosophischen Probleme immer in den Rahmen der jeweiligen allgemeinen didaktischen Situation – und des Philosophieunterrichtes im besonderen. Allerdings bleibt er nie beim rein Historischen stehen, sondern erweitert die Probleme ins Grundsätzliche. Hier scheint eine Schwäche des Buches vorzuliegen. Der Verfasser springt oft fast wahllos vom Historischen zum Grundsätzlichen über und umgekehrt. Sehr oft bekommt man sogar den Eindruck, die geschichtlichen Ausführungen seien nur ein Hilfsmittel, um « seine » Theorien und Probleme zu illustrieren. So werden viele Ausführungen manchmal etwas unklar. Prinzipiell werden die Untersuchungen auf die geschichtlichen Situationen in den Gebieten Nordrhein-Westfalen und im ehemaligen Preußen beschränkt. Bei bestimmten Fragen aber, wo das geschichtliche Material nicht hinreichend genug vorliegt, werden die Situationen anderer Länder angeführt. So finden wir eine ziemlich ausführliche und sehr genaue Beschreibung des Philosophieunterrichtes an den katholischen Gymnasien der Schweiz und des philosophiegeschichtlichen Unterrichtes in Italien, um nur zwei Beispiele zu erwähnen. – Nach einem kurzen Überblick über die Stellung des Philosophieunterrichtes im Bildungswesen vom Altertum bis ins 19. Jh. bringt der Verfasser im 1. großen Teil die Probleme in drei Kapiteln zur Darstellung. Darstellungsmittel ist die « Antithetik » : Antithetik in der äußern Organisation des Philosophieunterrichtes (philos. Propädeutik oder eigentliche Philosophie) ; Antithetik in der

Zielsetzung (Denkschulung – Erlebnis ; Philosophie – Philosophieren ; Synthese – Analyse) ; Fehlformen (Dogmatismus, Schematismus, Relativismus usw.). Ziel jeden Kapitels und jeden Unterabschnittes ist die klare Herausstellung der Antithetik, die jeweils in thesenhafter Weise formuliert wird. Dieser etwas konstruierte Aufbau läßt viele Überschneidungen und Wiederholungen nicht vermeiden. Der 2. Teil (nur ca. 20 Seiten) bietet die praktischen Folgerungen, die der Verfasser für die Gestaltung der philosophischen Unterweisung an höheren Schulen zieht. Der Verfasser schlägt einen Unterricht der « Meditation » vor, wo der Schüler, frei vom Druck des Lernenmüssens und der Notengebung, in Muße, Bereitschaft und Aufgeschlossenheit sich auf das Seiende einläßt. Ob der Verfasser bei diesem Vorschlag wohl genügend an die konkrete psychologische Situation des noch nicht voll gereiften jugendlichen Charakters gedacht hat ? So wertvoll das Anliegen dieses Vorschlages ist, den Jugendlichen zur echten Begegnung zu führen, so einseitig wäre die ausschließliche Betonung dieses Zieles. Der Philosophieunterricht muß auch am Gymnasium ein ganz bestimmtes Wissen vermitteln, über das der Abiturient sich ausweisen muß. Um sich dieses anzueignen, brauchen bestimmte Typen einfach den Notendruck, und später sind sie dankbar dafür, daß man sie unter Druck gesetzt hat, wie Aussagen Ehemaliger immer wieder bezeugen. Seine andern Vorschläge : den Schüler zum Hinhören und Sehen zu erziehen, philosophische Interpretation von Texten als « Einführung ins erschließende Denken am Werk eines Denkers » sind sehr zu begrüßen.

Die paar kritischen Bemerkungen, die gemacht wurden, sollen in keiner Weise den Wert des Buches herabmindern. Es bringt, vor allem im geschichtlichen Teil, eine gewaltige Fülle von Material, Texten und Zitaten, die jedem Lehrer reiche Anregungen und Hinweise bieten, wie er den Philosophieunterricht am Gymnasium, der tatsächlich trotz seines hohen Wertes immer ein Problem bleibt, möglichst fruchtbar gestalten kann. A. Bütler OSB

Gigon, Olof: Grundprobleme der antiken Philosophie. (Sammlung Dalp, 66.) – Francke Verlag, Bern und München 1959. 336 S.

Da schenkt uns der bekannte Berner Dozent eine recht anregende und aufschlußreiche Arbeit. Sie richtet sich nicht an Spezialisten und enthält sich daher jeder spezialistischen Diskussion (5). Für einen breiteren Leserkreis bestimmt, möchte sie einen Gesamtüberblick über die antike Philosophie in lebendiger Aufmachung bieten und zerfällt in drei Hauptteile : die geschichtliche Stellung der antiken Philosophie (11-101), ihre Hauptbegriffe (102-167), ihre Hauptprobleme (168-325). Der erste Teil, für den es nur verstreute Vorarbeiten gab, mußte fast selbständig neu aus den antiken Texten selbst gestaltet werden und hat darum den Charakter eines Experimentes, dessen etwaige Unzulänglichkeit zugegeben wird (5). Immerhin dürfte er am meisten Beachtung verdienen, wenn auch die zwei anderen Teile wohl geeignet sind, den Leser in die Gedankenwelt der antiken Philosophie hinreichend einzuführen. Sie sind zwar verhältnismäßig knapp gehalten, hin und wieder sogar mit doxographischer Trockenheit oder mit nackten Text-

anführungen, lassen aber kaum irgend etwas von Belang vermissen, wenigstens innerhalb der gewählten Grenzen.

Denn auffallenderweise wird Plotin nicht einmal erwähnt und seine Schule kaum. Nur S. 290 wird vom Weisen des Neuplatonismus kurz bemerkt: « Es ist fraglich, ob man hier überhaupt noch den hellenistischen Begriff des Weisen anwenden darf. » Sollten wir daraus schließen, daß für Gigon der Neuplatonismus aus dem Rahmen der antiken Philosophie herausfällt ? Stellt er nicht eher auf Grund platonischer, peripatetischer und stoischer Ansätze deren metaphysischen Höhepunkt dar ? So hat ihn jedenfalls Augustinus in bekannten Ausführungen seiner *Civitas Dei* (VIII cap. 4-10) bewertet.

Von den christlichen Denkern, die philosophisch doch auch zur Antike mitgehören, wird nur letzterer S. 81 genannt und zwar bloß wegen seiner Dialoge, denen allerdings in literarischer Hinsicht höchstes Lob erteilt wird.

Es ist wohl ein Irrtum, wenn es S. 242 heißt, daß wir von Aristoteles keine ausdrückliche Aussage über den Ort der Seele im Körper besitzen. Das ist wohl in Bezug auf *de anima* richtig, wo diese Frage eigentlich gegenstandslos wurde.

Aber in den *parva naturalia* z. B. 469a 5 ff., 474a 28 ff. und in *de motu animalium* 703a 14 ff., 30 ff. wird ganz eindeutig und nachdrücklich das Herz als Sitz der Seele bezeichnet.

Zum Schluß möchten wir ein doppeltes Bekenntnis unseres temperamentvollen Verfassers buchen. Einmal, daß er nicht zu denjenigen gehören möchte, « denen an der Sachgemäßheit und möglicher Richtigkeit einer philosophischen Aussage nichts liegt, die das mühevolle Voranschreiten der Einsicht mit einem theatralischen Scheitern gleichsetzen und die schließlich in der Öde einer reinen Geschichtlichkeit enden » (7).

Und dann noch: « Wir möchten niemand hindern, aus Überzeugung oder aus Politik, die indischen und chinesischen Klassiker beliebig hoch einzuschätzen. Aber mit dem, was wir mit Platon und Aristoteles Philosophie zu nennen geschichtlich verpflichtet sind, haben sie nichts zu schaffen » (9). Haben sie nicht doch auch aus Vernunfteinsicht das Letzte über die Dinge aussagen wollen ?

Wer über ein zuverlässiges Bild der antiken Philosophie in ihrer Entstehung, in ihrer fortlaufenden Entfaltung und in ihrer geschichtlichen Bedeutung, allerdings mit der angedeuteten Begrenzung, verfügen möchte, wird gewiß gern zu diesem handlichen und gefälligen Werk greifen.

M.-S. Morard OP

Barth, Heinrich: Philosophie der Erscheinung. Eine Problemgeschichte. Zweiter Teil: **Neuzeit.** – Verlag Benno Schwabe, Basel-Stuttgart 1959. 634 S.

Im vorliegenden Werk von über 600 Seiten bietet der Basler Universitätsprofessor Dr. Heinrich Barth die Fortsetzung seiner « Philosophie der Erscheinung », die das Problem der sinnlich wahrnehmbaren Erscheinung einer geschichtlichen Würdigung unterzieht. Im früher schon erschienenen 1. Teil seiner Ausführungen hat er die Philosophie des Altertums und des Mittelalters daraufhin untersucht und wendet sich nunmehr in einem zweiten Teil der Neuzeit zu, die sich ihm für eine Philosophie der Erscheinung als beson-

ders ergiebig und erfolgreich darbietet durch das verstärkte Interesse der neuzeitlichen Wissenschaft für die phänomenale Seite der Wirklichkeit. Ihm geht es dabei zuletzt um die « eidetische » Auslegung der sinnfälligen Erscheinung als solcher in ihrer Eigenständigkeit gegenüber dem Sein innerhalb der Wesensordnung der Dinge. Die Komponenten für seine eigene Auffassung gewinnt er durch einen weit ausholenden Durchblick in die Geschichte des menschlichen Denkens, soweit es sich mit dem grundlegenden Verhältnis zwischen der durch den « Eidos » oder allgemeine Idee gekennzeichneten Wesenswirklichkeit und der singulären Existenz der konkreten Wirklichkeit beschäftigt. Während die Philosophie des Altertums und des Mittelalters seiner Ansicht gemäß die konkrete Wirklichkeit vornehmlich aus dem Blickwinkel einer vorgegebenen Wesensordnung her ins Auge faßte, sucht die moderne Philosophie die singuläre Existenz der Erscheinungen mehr aus sich selbst zu ergründen durch ihre völlige Herausnahme aus dem kosmologischen Wesensbereich. Dieses geschieht in verschiedenen Etappen und nach verschiedenen Gesichtspunkten, welche die verschiedenen Seiten einer Eigendeutung des Seins der Erscheinung wiedergeben. Sie klingen in etwa schon an in den Überschriften, die er den philosophischen Gestalten der Neuzeit widmet, welche er in das Feld seiner Untersuchungen einbezogen hat. Sie lauten der Reihe nach : « Das magische Weltbewußtsein der Renaissance », « Der mathematische Weltbegriff der beginnenden Neuzeit », « Die Existenz in der Philosophie des stoisch-spinozistischen Denkens », « Berkeley und die Philosophie des Phänomenalismus », « Die Erkenntnis der Wirklichkeit in Leibnizens Philosophie des Unendlichen », « Kants Philosophie des Ästhetischen », « Erscheinung und Bewußtwerden im spekulativen Idealismus ». Die Philosophie *nach* Hegel wird weiter nicht berücksichtigt.

In einem Überblick gibt er dann das Fazit seiner bisherigen Untersuchungen und damit zugleich verschiedene « Winke » für ein neues Verständnis der Erscheinung in ihrem Eigensein als « Erscheinen ». Er sieht in der Philosophie, die sich damit beschäftigt, das offene Fenster der philosophischen Erkenntnis überhaupt, und sogar dasjenige Fenster, das die weitesten Ausblicke verspricht. Durch die radikale Loslösung aus dem essentiellen Seinsbereich, dem sog. « Eidos », will er das « Erscheinen », das ihm mit der Existenz als dem « Sein in der Zeit » identisch ist, in seiner Eigenart begreifen. Er verlegt es ganz auf die Seite der kontingenten Erkenntnis. Darnach ist « Erscheinen » eine Weise aktuellen Erkennens, das Bewußtwerden sinnlicher Erfahrung, die Aktualisierung potentieller Erkenntnis, die aus der Potenz des Unbewußten in die Aktualität des Bewußtseins auftaucht. Dementsprechend ist « existent » die uns bewußt gewordene und bewußtwerdende Welt. Hier wird die « Existenz » der Weltdinge an ihr Bewußtwerden geknüpft. Im Gegensatz zur Phänomenologie wird beim « Erscheinen » der Dinge die Essenz der Dinge ausgeklammert. Das « Erscheinen von *etwas* » bezieht sich hier lediglich auf das Erscheinen selber in seinem sinnenhaften Bewußtwerden, das in seiner reinsten Form im Ästhetischen gegeben sein soll. Das klingt nach einer neuen Form des Phänomenalismus, der aber gleichzeitig verbunden ist mit der Anerkennung einer denkunabhängigen Wesensordnung. Die allzu radikale Scheidung zwischen Essenz und Existenz

trägt die Verantwortung für diese eigenartige Aufspaltung des Seins und die gänzliche Verweisung der Existenz aus der ontischen Sphäre.

Auch die Philosophie des Mittelalters kannte den funktionalen Unterschied zwischen Essenz und Existenz. Auch sie war der Auffassung, daß die Existenz in ihrer singulären Kontingenz bei den Weltdingen nicht aus der Essenz heraus zu erklären sei, denn diese zeigt sich in den Einzeldingen nur in ihren allgemeinen Wesenszügen und wirft darum von sich aus kein Licht auf die entsprechende Existenz in ihrer Einzelhaftigkeit. Sie verlegte darum den inneren Seinsgrund der singulären Existenz zurück in die substantiale Entwicklungsmöglichkeit (materia prima) des in Frage kommenden Wesensganzen in seiner ortzeitlichen Gegebenheit (signata quantitate). In diese Entwicklungsmöglichkeit des Ganzen sind auch die Erscheinungen mit einbezogen. Sie erwachsen darum nicht nur als aktuelles Bewußtwerden aus der gnoseologischen Potenz des Unbewußten, sondern auch als eine vorgängig daseiende Wirklichkeit aus der *realontischen* Potenz des entwicklungsfähigen Wesensganzen. Sie « erscheinen » *sowohl* im und am Gegenstand *als auch* im Bewußtsein. Erst dadurch wird die Erscheinung in ihrem Vollsinn das « Erscheinen von *etwas* ».

Es ist das große Verdienst des Autors, das Universalienproblem wieder neu angefaßt zu haben und zwar speziell in seiner Bezogenheit zur konkreten Einzelwirklichkeit. Das « universale in *re* » erhält dadurch ganz neue Perspektiven. Es muß dann aber richtig verstanden werden ; nicht als rein gedankliches « Eidos » in der Existenzform des Allgemeinseins, sondern in seiner Verwachsenheit mit dem hic et nunc als wesensbestimmender Teilinhalt der konkreten Wesensganzheit. Dank einer ausgezeichneten Sachkenntnis der philosophischen Zusammenhänge erweist sich der Verfasser als kundiger Führer durch die vielverschlungene Geschichte des philosophischen Denkens. Als philosophisches « Lesebuch », wie der Autor selber sein Werk anbietet, ist es wegen der Fülle von Anregungen, die es enthält, in einem ganz besonderen Sinne *lesenswert.* J. Ell CSsR

Philosophie des Organischen und Evolution

Haas, Johannes: Das Lebensproblem heute. Beitrag der Zellforschung zur Philosophie des Organischen. (Bücherei der Salzburger Hochschulwochen.) – Verlag A. Pustet, München-Salzburg 1958. 150 S.

Das vorliegende Bändchen ist eine Erweiterung der Vorträge, die J. H. an den Salzburger Hochschulwochen 1957 über « das Geheimnis des organischen Lebens » gehalten hat.

Die sehr gedrängte, aber unübertrefflich klare, präzise und intim sachkundige Darstellung behandelt die von der modernen Zellphysiologie her neu sich stellende Frage nach dem Wesensbild des organischen Lebens. Im 1. Kap. wird das Problem nach seinen verschiedenen Aspekten aufgegliedert und seine Bedeutung, Lösbarkeit und die tatsächlichen Wege seiner Lösung auf-

gezeigt. Der leichteren Übersicht halber teilt H. die Lebenserscheinungen in zwei Klassen ein : in funktionelle Vorgänge, die sich an fertigen Organismen, Organen oder Zellen vollziehen, wobei die Leistung vom Aufbau der Lebensgebilde abhängig ist (2. Kap.) und in morphogenetische (formbildende) Vorgänge, die auf die Entstehung und Ausbildung von Organismen gerichtet sind (3. Kap.). Während die funktionalen Prozesse sich weitgehend mechanisch-kausal erklären lassen, widerstehen die morphogenetischen Vorgänge, sowohl die onto- als auch die phylogenetischen, diesem Deute-Schema und fordern zu ihrer Erklärung final steuernde Ursachen, soll das Lebensproblem einer wirklich befriedigenden Lösung entgegengeführt werden. Dies führt den V. im Schlußkapitel zu dem naturphilosophischen Bemühen um das, « was das organische Leben wirklich ist », zur Frage nach dem objektiven, wissenschaftlichen wahren Wesensbild des Lebendigen, das der tiefen Eigenart des Vitalen und seiner ontologischen Struktur gerecht wird. Hierbei stößt er auf das entscheidend wichtige Problem, ob denn nun die Materie die einzige seinsmäßige Wirklichkeit ist, aus der der Organismus sich aufbaut. Aber der Materie als solcher fehlt jene aktive Gestaltungsfähigkeit, um die elementaren morphogenetischen Vorgänge (insbesondere Mitose, Meiose und Genwirkung) zu erklären ; sie verlangen als hinreichenden Grund einen immateriellen Faktor, ein aktives « principium vitae » finalen Charakters. Wie diese zwei Seinsgründe, Materie und Gestaltungsfaktor, zueinander stehen und das eine substantielle Sein des Organismus erstellen, ist dann eine Frage der Philosophie.

Ein kleines, aber essentielles Büchlein, ebenso ausgezeichnet durch die erstaunliche Dichte des Inhalts wie durch die Bedeutsamkeit der philosophischen Folgerungen, die sich aus der Logik der Tatsachen selber ergeben. Für eine naturphilosophische Studie gibt es keine bessere Empfehlung.

Z. Bucher OSB

Vorträge, gehalten anläßlich der 1. Arbeitstagung des Institutes der Görresgesellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie. (Naturwissenschaft und Theologie, Heft 2.) – Verlag M. Hueber, München 1959. 171 S.

Das Thema dieser Arbeitstagung, die vom 30. 10. bis 3. 11. 1957 in Bad Homburg b. Frankfurt/M. stattgefunden hat, war die *biologische Evolution*. Die Reihenfolge der Vorträge zeigt die systematische Entfaltung der Entwicklungsproblematik.

1. Der stärkste und anschaulichste Typus innerhalb der systematischen Kategorien und zugleich die Grundform, bei der alles Fragen nach der phyletischen Entwicklung ansetzen muß, ist die *biologische Spezies*. Mit ihr befaßt sich der 1. Vortrag von *J. Peitzmeier* (Paderborn). Er unterscheidet zwischen dem morphologischen und genetischen Speziesbegriff ; der erste ist, als Ordnungsbegriff, statisch, der letztere dagegen, als realer Werdetypus, dynamisch und bei aller relativen Konstanz doch grundsätzlich veränderlich.

2. Mit der Kausalität und Reichweite dieser Veränderung befassen sich die beiden folgenden Vorträge. *M. J. Heuts* (Löwen) frägt nach dem Verhältnis von « *Kausalität und Mikro-Evolution* » (wobei unter Mikro-Evolu-

tion jene kleineren Entwicklungsschritte zu verstehen sind, die nicht über die Spezies hinausführen). In sorgfältiger wissenschaftstheoretischer Analyse scheidet er hinsichtlich der Kausalfaktoren die Evolutionstheorien in zwei Typen: die Zeittheorien, die die phylogenetischen Änderungen endogenetisch, nicht durch vorausgehende Änderungen im umgebenden Raum, sondern aus ganzheitlichen inneren Faktoren erklären, und Raumtheorien, wonach Evolution als Funktion des umgebenden Raumes, also z. B. durch die ektogenetischen Faktoren (Auslese, Anpassung, Genmutation, Rekombination der mutierten Gene usw.) verstanden wird, die rein zufällig (akausal) und richtungslos wirken (so vor allem im Neo-Darwinismus). H. versucht dann beide Antithesen zusammenzubringen, einerseits durch Ergänzung der akausalen Summationseinheiten durch ganzheitlich-kausal bestimmende Integrierungseinheiten, anderseits durch Einführung des Zeitparameters in die Genetik und in die vergleichende (typologische) Biologie. Wie das gemeint ist, wird durch vom Verf. selber durchgeführte genetische Versuche an Drosophila melanogaster exemplifiziert. Ein beachtenswerter Beitrag zum biologischen Verständnis der Mikro-Evolution.

3. Ganz anders stellt sich das Evolutionsproblem für die entwicklungsgeschichtliche Entfaltung der supraspezifischen Kategorien. Während für die intraspezifische Evolution wegen der die Spezies auszeichnenden Fortpflanzungsgemeinschaft die mikro-evolutiven Faktoren weitgehend experimentell überprüfbar sind, sieht sich die Frage nach der supraspezifischen Differenzierung und ihrer Ursachen vor eine ungleich schwierigere Situation gestellt, zumal phyletische Verwandtschaft für genealogische Abstammung durchaus nichts zu beweisen vermag. Mit dem *kausalen Deutungsversuch* dieser *Makro-Evolution* beschäftigt sich *J. Kälin* (Freiburg/Schweiz). Die herrschenden Meinungen lassen sich auf drei typische Lösungsversuche zurückführen: den ektogenetischen Determinismus, d. i. die mechanistische Lehre von der direkten Bewirkung durch Umweltfaktoren, den endogenetischen Determinismus, d. s. Lehren, nach denen die äußeren Faktoren nur auslösende Funktion haben, während für das Entstehen neuer Baupläne innere Faktoren maßgebend sind, und den ektogenetischen Indeterminismus, wonach das richtungslose Zufallsspiel der Mutationen den tatsächlichen Verlauf der Höherentwicklung bewirken, so vor allem im Neodarwinismus. Mit Recht vermerkt K., daß es sich hier z. T. um letztursächliche Deutungen und damit um philosophische Grenzüberschreitungen handelt. Wie stehen die Tatsachen zu ihnen ? Bei der Makro-Evolution (supraspezifischen Evolution) handelt es sich um ganzheitlich konstruktive Prozesse, durch die anatomische Konstruktionen umgeformt oder neu gebildet werden (Synorganisation). Auf Grund eingehender Analysen der heute in der Natur experimentell nachgewiesenen Realmutationen und an Hand konkreter Beispiele und Vergleiche onto- und phylogenetischer Entwicklungsvorgänge kommt d. V. zu dem Ergebnis, daß Makro-Evolution als ganzheitliches Ordnungsgeschehen nicht durch die extrem unwahrscheinliche Häufung extrem wahrscheinlicher Zufälle erklärt und also auch nicht auf Ursachen im Sinne physikalischer Kausalität zurückgeführt werden kann, daß vielmehr eine objektiv gültige, selbst das Mikrogeschehen durchgreifende finale Ganzheitskausalität

von der Evolutionsforschung anerkannt werden muß, wenn sie nicht sich selbst ihres letzten Sinnes berauben will.

4. Der gleiche Referent befaßt sich dann im folgenden Vortrag mit den « *Methoden der stammesgeschichtlichen Forschung* ». Solche Besinnung hat gerade auf diesem Forschungsgebiet, wo typologische Gestaltvergleiche und ursächlich-genetische Zusammenhänge im Brennpunkt des Fragens stehen, keineswegs nur methodische, sondern grundsätzliche Bedeutung, von denen auch inhaltliche Entscheidungen stark beeinflußt werden. Um zu einer gerechten Bewertung der zwei verschiedenen Methoden, der typologischen und der phylogenetischen, zu gelangen, prüft K. beide auf ihre Grundlagen, Voraussetzungen, ihre Tragfähigkeit und Folgerungen, betont auch ihre wechselseitige Fruchtbarkeit und die Notwendigkeit ihrer Ergänzung und gegenseitigen Berichtigung, zumal in der taxonomischen Bewertung der systematischen Kategorien. Diese methodischen Überlegungen haben bekanntlich K. mit Recht zu einer Neuordnung innerhalb der Primatengruppe geführt : er faßt die Familien der Hominidae, Australopithecinae und Oreopithecinae zu einer eigenen Superfamilie der Hominoidea zusammen, die er der Superfamilie der Pongidea gegenüberstellt, wodurch der Eigenweg des menschlichen Formtypus klar herausgestellt wird, während Simpson u. a. alle fossilen Formen höherer Primaten (einschließlich des Menschen) unter dem Namen der Hominoidea zusammenfassen.

5. « *Das Verhältnis von Ontogenese und Phylogenese* » behandelt *S. Alcobé* (Barcelona). Er untersucht rein phänomenologisch « die Änderungen in der Dynamik der Ontogenese als möglicher Ursache von Evolutionsvorgängen ». Als solche analysiert er die verschiedenen Modi ontogenetischer Änderungen, die evolutives Gewicht haben könnten, z. B. positiver und negativer Änderungen im Tempo der ontogenetischen Entfaltung sei es des Gesamtorganismus, sei es einzelner Regionen, die in ihren vielgestaltigen Möglichkeiten je und je zu ganz verschiedenen phylogenetischen Abwandlungen auch superspezifischen Ausmaßes zu führen vermögen. Auch dem kausalen Aspekt der phylogenetischen Änderungen in ihrem Zusammenhang mit Gen-Mutationen (Phänogenetik) und deren biochemischen Grundlagen wird die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt.

6. Mit der Frage der « *Finalität in der Paläontologie* » befaßt sich *P. Bergounioux* (Toulouse), indem er die Spuren der Entwicklung von den Uranfängen des Lebens bis heute verfolgt. Es zeigt sich, daß die Höherentwicklung der Lebensformen und ihre Umgestaltung auf ein bestimmtes Ziel, den Menschen, zusteuert, daß daher das Faktum der Zielstrebigkeit auch im phylogenetischen Geschehen außer Zweifel steht. Die Begründung hierfür und der daraus sich ergebende philosophische Ertrag ist allerdings zu dürftig ausgefallen. Wenn schon die Paläontologen die Notwendigkeit finaler Kategorien für die Erklärung des onto- und phylogenetischen Geschehens betonen, so wäre es wünschenswert, daß die Begründung dieses zweifellos empirischen Datums noch von den Naturwissenschaftlern selbst erarbeitet würde.

7. « *Über die Einwirkung philosophischer Gedankengänge bei der Formung naturwissenschaftlicher Entwicklungstheorien* » handelt *H. Dolch* (Paderborn). Dabei wird leider aus dem reichen Spektrum entwicklungstheoretischer An-

sätze, die ihr Ursprungsgebiet im Philosophischen haben, fast nur der genetische Aspekt berücksichtigt, während der typologische Aspekt (s. die Vorträge von Kälin), der viel reicher mit philosophischem Gedankengut befrachtet ist, kaum zur Sprache kommt. Daß der theologische Gesichtspunkt, auf den man auf Grund der Themastellung der Tagung ganz besonders gespannt war, aus dieser Vortragssammlung ausgeschieden wurde, ist zu bedauern.

8. Der Schlußvortrag « *zum Evolutionsproblem in philosophischer Sicht* », von P. *Luyten* OP (Freiburg/Schweiz), ist im Grunde nur eine formale Stellungnahme zum Verhältnis von Naturwissenschaft und Philosophie, exemplifiziert am biologischen und philosophischen Begriff der Spezies. So wichtig die angeschnittenen Fragen sind und so treffend sie angefaßt werden, so sehr hätte man doch gewünscht, daß auch die mehr inhaltlichen Probleme der Evolutionstheorien, die ja nun doch gerade auf Grund der von L. herausgestellten Unterscheidung von « wissenschaftlicher » und « philosophischer » Betrachtung, für die Philosophie keine nur von der Naturwissenschaft hinterlassenen « Restprobleme » sind, ins Gespräch gekommen wären.

Die Vorträge zeigen ohne Zweifel ein hohes Niveau. Dennoch ist man versucht zu fragen, ob die von Seiten der Naturwissenschaftler bestrittenen Beiträge von nicht-eingeübten Laien so aufgenommen werden konnten, daß sie eine fruchtreiche wirklich auf die Sache selbst bezogene Diskussion in Gang zu bringen vermochten. Die angestrebte « optimale Form » der Aufschließung (Vorwort) auf die Gesprächspartner hin dürfte nicht allwegs geglückt sein. Z. Bucher OSB

Das stammesgeschichtliche Werden der Organismen und des Menschen, Bd. I: Deutung und Bedeutung der Abstammungslehren. Herausg. v. Dr. Adolf Haas. Mit 16 Bildtaf., zahlreichen Abb. u. Tab. im Text. – Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1959. 532 S.

Das Gesamtwerk umfaßt 2 Bände. Der vorliegende 1. Band behandelt die grundlegenden naturwissenschaftlichen Aspekte der Entwicklungslehre im allgemeinen und des Menschen im besonderen, während der angekündigte 2. Band die philosophischen und theologischen Fragen dieses Problems behandeln soll.

Das gesamte die Entwicklungsproblematik umfassende Sachgebiet ist in die für sie zuständigen Sonderdisziplinen aufgegliedert, die von einem hervorragenden Team von Fachgelehrten bearbeitet werden. Doch stehen die einzelnen Beiträge nicht einfach unverbunden nebeneinander, sondern sind durch den roten Faden einheitlicher Linienführung organisch miteinander verbunden.

1. Zunächst entwirft *F. Lotze* (Münster) « *die Geschichte des organischen Lebens* » (S. 9-63) ; es ist eine vorzüglich orientierende Bestandaufnahme der grundlegenden geologisch-paläontologischen Urkunden, die die Geschichtlichkeit der organischen Evolution überzeugend zum Ausdruck bringen.

2. Dann befaßt sich *J. Haas* (Berlin) mit der « *Entstehung des Lebens auf der Erde* » (64-109). Die Dokumente der Phylogenie sagen nur, *daß* das Leben

sich entwickelt hat ; aber die Frage nach der ersten Entstehung des Lebens als solchen (Biogenesis) ist mangels lebensgeschichtlicher Dokumente aus der präpaläozoologischen Zeit urkundlich nicht zu entscheiden. Dennoch bleibt die Frage mit ihrer ganzen Wucht und ihrem weltanschaulichen Gewicht stehen. Und der Verf. stellt sich ihr auch und untersucht vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus die Möglichkeit der Entstehung des Lebens aus der unbelebten Materie (biochemische Evolution) mit dem Ergebnis, daß alle Versuche, die spezifisch organismische Ordnung der Zelle, auch der einfachsten, aus materiellen Bedingungen herzuleiten, bisher nicht gelungen sind und auch nicht gelingen können, weil das Leben ein Novum darstellt, also nur durch einen hinzutretenden neuen Faktor erklärt werden kann, der den neuen Ordnungstypus des Lebendigen konstituiert. Den Ursprung dieses Faktors zu bestimmen ist nicht mehr Sache der Naturwissenschaft, sondern der Philosophie. Und die am Christentum orientierte Philosophie spricht von Schöpfung.

3. Der gleiche Biologe untersucht dann « *die cytologischen Grundlagen der Evolution* » (110-165). Da die phänotypisch erworbenen Merkmale nicht vererbbar sind, kann Evolution nur dadurch möglich werden, daß die Erbmasse selber (Gene, Chromosomen, Genom) umgebildet wird. Die Frage ist dann, ob und wieweit derartige karyoplasmatische Umwandlungen eine transspezifische Evolution ermöglichen. Die bisherigen Erfahrungen zeigen aber, daß auf diesem Wege nur Typusänderungen, bei Tieren innerhalb der Gattung, bei Pflanzen innerhalb der Familie, beobachtet wurden, woraus folgt, daß nur die mikro-evolutive Abwandlung schon bestehender Typen gesichert ist, nicht aber die makro-evolutive Entstehung grundlegend neuer Typen.

4. Die drei folgenden Abschnitte sind von dem als Anthropologen best ausgewiesenen Jesuitenpater Paul *Overhage* (Koblenz) verfaßt. Zunächst verfolgt er kritisch den Zusammenhang zwischen « Keimesgeschichte und Stammesgeschichte » (166-197). Nach Haeckels « biogenetischem Grundgesetz » wäre die Phasenfolge der Keimesgeschichte (Ontogenie) als kurze Wiederholung und damit als stammesgeschichtliche Urkunde der Entwicklungsstadien (Phylogenie) zu bewerten. Mit diesem « Gesetz » ging aber die nachfolgende Biologie streng ins Gericht mit dem Ergebnis, daß der gänzlich andere Verlauf der Keimesgeschichte einen Schluß auf die stammesgeschichtliche Reihe adulter Formen überhaupt unmöglich macht.

5. Dann wendet sich O. der eigentlichen Kernfrage zu, dem « *Problem der Abstammung des Menschen* » (198-284). Der fossile Befund wird sorgfältig gesichtet und kritisch durchgemustert. Er zeigt, daß die Evolution des menschlichen Leibes als Hypothese zu bejahen und der wissenschaftlichen Forschung als Leitgedanke unterstellt werden kann. Hierbei ist aber das Abstammungsproblem und das Faktorenproblem wohl zu scheiden. Hier steht zunächst nur die erste Frage zur Diskussion : Läßt sich die Erscheinungsform des menschlichen Leibes von vorzeitlichen Primaten herleiten ? Daß eine Abstammung in direkter Linie von heutigen Anthropoiden nicht in Frage kommt, wird heute allgemein angenommen. Wie aber steht es mit den fossilen Primaten der Vorzeit ? Hier stehen als menschliche Ahnen

eigentlich nur noch der Oreopithecus des Pliozäns und der Australopithecus des Pleistozäns in Diskussion. Aber auch sie sind nicht Übergangsglieder in gerader Linie, kommen also als direkte Vorfahren der Hominiden nicht in Frage. Für den Oreopithecus scheint die Sachlage eindeutig. Was den Australopithecus betrifft, so lehnt O. ihn als echten Menschen ab, weil er nicht kulturfähig gewesen sei, und weist ihm einen Platz auf einer Seitenlinie zu. Ob der Verf. darin recht behält, ist doch wohl noch eine offene Frage (erst jüngst will Prof. Leaky, lt. NZZ v. 26. 3. 61, Beweise vorgelegt haben, daß der Australopithecus Geräte « hergestellt » habe, die dem Préchelléen-Acheulléen angehören sollen). – Sehr klar ordnet und beschreibt dann O. die fossilen Formen der sicher echten Menschen des Eiszeitalters. Dabei wendet er sich eindringlich gegen die Dreistufenhypothese der klassischen Deszendenztheorie, die die Anthropus-, Pithecanthropus- und Homo sapiens-Formen als historische Stufenfolge der Menschenentwicklung deutet, während O. mit Recht und in Übereinstimmung mit vielen modernen Anthropologen diese nur als Formenkreise durchwegs echter Menschen wertet. In diesen verschiedenen Formen erweist sich der Mensch als Typus von großer Variationsbreite ; und die fossilen Befunde legen nahe, daß die theromorphen Typen durchaus nicht die urtümlichen und ältesten sein müssen, sondern ebensogut als spätere Abwandlungen der mehr sapienshaften Ausgangstypen aufgefaßt werden können. Der eigentliche Urmensch wäre dann viel « menschlicher » zu denken als manche seiner « degenerierten » Nachfahren – eine Perspektive, die O. in einem gesonderten Bändchen nochmals aufgreift und weiterführt (s. nachfolgende Besprechung).

6. Im folgenden Abschnitt kommt dann das Faktorenproblem, « *das Problem der Anthropogenese* » (285-387), zur Sprache, d. i. die Frage nach den Ursachen, die für die Umformung des tierwesigen zum menschwesigen Leib bewirkt haben könnten. Hier gibt es einen ganzen Urwald von Hypothesen, die den evolutiven Aufstieg zu erklären versuchen und die in ihrer Zahl und Zwiespältigkeit die fundamentalen Schwierigkeiten spiegeln, die der Lösung dieser Frage entgegenstehen. Mit ihnen setzt sich O. redlich auseinander. Aber die Einmaligkeit, Eigenartigkeit und einsame Größe des aus der Tierwelt herausragenden Typus « Mensch », ist, so schließt O. mit Recht, schon nicht mehr ein rein zoologisches Problem, zumal wenn man auch noch seine Geistigkeit miteinbezieht, auf die hin ja auch der Menschenleib von Grund auf hingeordnet erscheint. Die Biologie allein wird es also niemals lösen.

7. Darum wird nun das Wort dem Kulturanthropologen erteilt. K. J. *Narr* (Göttingen) untersucht « *die Abstammungslehre im Lichte der Kulturgeschichte* » (388-452). In der Frage nach den ersten echten Menschen kommt nicht den Fossilien oder der Biologie, sondern den Zeugnissen der Kultur die entscheidende Bedeutung zu. In der Tat bestätigen sie das Zeugnis der Fossilgeschichte, daß der älteste als Mensch gewertete Typus « homo faber » und also « homo sapiens », d. h. ein geistig vollwertiges Wesen war. Mit aller Schärfe wendet sich N. gegen das (darwinistische) Vorurteil, die technische Verfeinerung bedeute nicht nur eine Verfeinerung der Intelligenz, sondern deren allmähliche Entwicklung aus der Tierpsyche. Die Zeugen der Kultur, sorgfältig und vorurteilslos geprüft, « zeigen uns auch den urgeschichtlichen Menschen

einmalig und einzigartig herausgehoben aus der ihn umgebenden Natur und in seiner Geistigkeit offensichtlich nicht den vermeintlichen Evolutionsgesetzen unterworfen » (S. 451).

8. Im letzten Abschnitt, zugleich als Überleitung zum 2. Band gedacht, schenkt der Herausgeber, *A. Haas* SJ, in seinen « *Naturphilosophischen Betrachtungen* » (388-512) den die Entwicklung bestimmenden Aspekten der Abstammungsproblematik die gebührende Aufmerksamkeit. Bei allem relativen Gewicht ektogenetischer Faktoren ist Entwicklung letztlich doch nur endogenetisch und damit final zu verstehen. Die Phylogenese ist « kein neben der Einzelentwicklung herlaufender und völlig wesensgemäß verschiedener Prozeß gegenüber der ontogenetischen Entwicklung », sondern geht durch sie hindurch und ist ihr übergeordnet. Höherentwicklung läßt sich nur begreifen, wenn ihre eigentlichen, im Grunde metaphysischen Wurzeln mitgesehen werden. Mit dieser Ausweitung des Horizonts stellt H. das Entwicklungsproblem in den Zusammenhang mit der großen abendländischen Tradition, von der sich « ein Großteil der extremen Abstammungstheoretiker entfernt hat » (Vorwort).

Den einzelnen Abschnitten sind ausführliche Verzeichnisse der wichtigsten und neuesten Fachliteratur beigegeben und das Ganze mit einem gediegenen Personen- und Sachregister abgeschlossen. Schon dieser 1. Band ist ein wirkliches Standardwerk : gründlich im Inhalt, sachlich in der Darstellung, grundsätzlich in der Haltung. Der für den 2. Band aufgesparten Bearbeitung der philosophischen und theologischen Fragen dieses so eminent bedeutungsvollen Problems sehen wir mit stärkstem Interesse entgegen.

Z. Bucher OSB

Overhage, Paul: Um das Erscheinungsbild der ersten Menschen. Mit einer Einführung von K. Rahner. Mit 4 Bildtafeln u. 5 Abb. im Text. (Quaestiones disputatae, Bd. 7.) – Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1959. 107 S.

In seiner Einführung (S. 11-30) rechtfertigt P. Karl Rahner SJ die Behandlung dieses Themas in der Schriftenreihe der « Quaestiones disputatae », da gerade diese Frage auf Grund der heutigen neuen Erkenntnisse an den christlichen Menschen und an den Theologen herangetragen wird. Er analysiert das ontologische Verhältnis von Seele und Leib, die ja nicht nur zwei zu einer Wirkenseinheit verbundene Dinge, sondern konstitutive Prinzipien eines einzigen Seienden sind. Daher ist auch die Frage sinnvoll, ob der Geist, der in die Leiblichkeit eingegangen ist, auch irgendwie im Morphologischen oder Physiologischen des leiblichen Erscheinungsbildes sich derart manifestiere, daß der Paläontologe ein Fossil auch empirisch als spezifisch menschliches erkennen und von einem tierischen Fossil unterscheiden könnte, und antwortet : Non liquet. Ebensowenig lasse sich philosophisch oder theologisch a priori entscheiden, ob ein Unterschied im Erscheinungsbild von Tier und Mensch immer und überall feststellbar sei ; wie es faktisch war, sei eine Frage a posteriori. Schließlich wird gefragt, ob das paläontologische Erscheinungsbild eine nachparadiesische, « infralapsarische » Entwicklung zum Ausdruck bringe bzw. für den ersten Menschen *vor* dem Fall bestimmte leibliche (brutalere) Gestalteigenschaften auszuschließen wären. Auch hier läßt sich

nichts vorwegentscheiden. Darum wird der Theologe, der sich für die leibliche Erscheinung des ersten Menschen interessiert, gut daran tun, zunächst hinzuhören, was der Paläontologe zu dieser Frage zu sagen weiß.

Und eben dies unternimmt nun Overhage. In den ersten drei Abschnitten reicht er dem Theologen die biologischen und anthropologischen Materialien dar für die Frage nach der leiblichen und geistigen Verfassung der Frühmenschen, wie sie in der Fossilgeschichte sich zeigt. Die Darstellung deckt sich inhaltlich mit dem, was der Verf. in dem oben besprochenen Werk über « das stammesgeschichtliche Werden der Organismen und des Menschen » (S. 220-284) dargelegt hat und das zu der überraschenden Perspektive führt, die nach Kälin darin liegt, « daß das Bild des Menschen im Blickfeld der Biologie immer menschlicher erscheint ... An die Stelle des brutal-tierhaften Urmenschen, wie er in der Phantasie von Ernst Haeckel lebte, ist heute ein Menschenbild getreten, aus dessen Antlitz seit Beginn der Hauch des Geistes weht » (S. 79).

Im 4. Abschnitt untersucht dann O. das « körperliche Erscheinungsbild der ersten Menschen ». Auf Grund von Fossilvergleichen und deren zeitlichen Einordnung kommt er zu einer Auffassung, die von derjenigen früher von P. Rüschkamp SJ vertretenen und von den Theologen fast allgemein übernommenen Deutung abweicht : die frühere Meinung nahm an, die Stammeltern hätten das urtümliche tierähnliche Aussehen der Vorneandertaler gehabt, wobei das deszendenztheoretische Motiv einer allmählichen Evolution in leiblicher und geistiger Hinsicht anklang. Dieser These setzt O. entgegen : 1. die theromorphen Merkmale dürfen nicht als arthafte Inferiorität (als etwas Vor- oder Untermenschliches) gedeutet werden ; 2. die geistige Verfassung des Frühmenschen muß höher als bisher eingeschätzt werden ; und 3. sind auch bei den frühesten Typen und denjenigen des ganzen Eiszeitalters neben den theromorphen auch sapienstümliche Merkmale gleichzeitig vorhanden. Daraus folgt, daß die ersten Menschen Formen dargestellt haben, « die sich zwar der sapienstümlichen Merkmalskombination näherten, sie aber nicht völlig verwirklichten, weil gewisse theromorphe Züge, wenn auch in schwächerer Ausbildung, ihr Erscheinungsbild bestimmten » (S. 100).

Beide Beiträge zeichnen sich aus durch ihre präzise Formulierung und die von der Sache her noch immer gebotene Vorsicht des Urteils.

Z. Bucher OSB

Psychologie

Caruso, Igor A. : Bios Psyche Person. Eine Einführung in die allgemeine Tiefenpsychologie. In Zusammenarbeit mit Edmund Frühmann, Sepp Schindler, Adalbert Wegeler und Karl von Wucherer-Huldenfeld. – Karl Alber Verlag, Freiburg-München 1957. ix-448 S.

Die Gesamtabsicht des Verf. wird von ihm eingangs folgendermaßen skizziert : Das Buch will unter ständiger Bezugnahme auf die empirischen Befunde, die vor allem die Tiefenpsychologie in der Forschung über den

Menschen gewonnen hat, « eine theoretische Anthropologie fragmentarisch entwerfen » und dabei Wege erschließen, auf denen die verschiedenen « Psychologien » einem « halbwegs kohärenten Menschenbild » wieder entgegengeführt werden können (V). Die Untersuchungen verhehlen nicht die grundsätzlich christliche Orientierung des Autors und seiner Mitarbeiter, stellen jedoch keineswegs « Ideologie » gegen « Ideologie ». Vielmehr vollziehen sie sich in dynamischer, denkoffener Auseinandersetzung mit den Phänomenen, um von ihnen her Wahrheit über den Menschen zu gewinnen.

Ausgehend von der Definition der Tiefenpsychologie, wonach deren spezifische Aufgabe innerhalb der gesamten Seelenkunde darin besteht, die fortschreitende Bewußtwerdung unseres psychischen Lebens wissenschaftlich zu erfassen (3-16), verfolgt der Autor unter stammesgeschichtlichem und individualpsychologischem Aspekt die Prozesse der Personalisation. Der die stammesgeschichtliche Genese behandelnde Abschnitt (19-76) macht unter anderem ein Grundmerkmal alles Lebendigen sichtbar : das zielgerichtete Verhalten. Das Lebewesen unterscheidet sich vom Leblosen durch ein dynamisches « Innen », das sein eigenes Gestalt- und Verhaltensprinzip in sich enthält und gleichsam schöpferisch das « Telos » seiner gesamten Lebensäußerungen aus sich selbst heraus entwirft und verfolgt. Als Ziel des menschlichen Lebenstriebes erweist sich die Personwerdung, die Entfaltung des Bewußtseins.

Im zweiten weitzügig angelegten Hauptabschnitt geht Caruso nun der Frage nach, ob die Finalität, die stammesgeschichtlich sichtbar gemacht werden konnte, sich ebenfalls in der Individualgenese unserer seelischen Abläufe vorfinden läßt (79-411). Dabei legt er unter elastischer Einbeziehung der anderen analytischen Schulen das Modell zugrunde, das Sigmund Freud von der menschlichen Psyche und deren Funktionsinstanzen entworfen hat. (Dessen Trieblehre wird ein instruktiver und zugleich kritischer Exkurs gewidmet : 211-312.) Als Gesamtergebnis kann auch aus der Genese der Einzelpsyche und ihrer Dynamismen bei aller Variationsbreite der Phänomene doch eine bleibende Bewegungsgestalt herausgelöst werden : dem menschlichen « Innen » ist eine Antriebstendenz eigen, die vom ge-lebten zum erlebten, vom unbewußten zum bewußten Leben drängt. Die Welt des Bios und der Psyche streben von sich aus dazu, immer vielseitiger und umfassender in die Sphäre des « Selbst », der Person, zu gelangen, um erst dort voll zum « Eigentum » des Menschen zu werden und von hier ihre eigene Integration zu erhalten. Freilich darf diese « Aufwärtsentwicklung » keineswegs simplifiziert verstanden werden. « Die Progression ist möglich, jedoch nicht notwendig » (399). Die Ambivalenz, die allen unseren seelischen Dynamismen innewohnt, verbietet die Annahme, die Antriebstendenz zum Personalen käme unausweichlich zum Zuge. Aber die Grunddynamik unseres Lebenstriebes zum je höheren Niveau durch alle Funktionsinstanzen hindurch läßt sich nicht verkennen.

Mit dieser Erhebung wird das heute so vielseitig einwirkende anthropologische Axiom der Freud'schen Trieblehre von einer letzten, uns innewohnenden Widersprüchigkeit erschüttert : es besteht keine unversönliche Antinomie zwischen den Bedürfnissen des Es und denen der personalen Sphäre

(vgl. 212). Daß Freud die konstruktive Potenz des Über-Ich und damit des Gewissens für die Entfaltung der gesamten Person nicht zu erkennen vermochte, hat seinen Grund nicht im empirischen Befund, sondern in biographischen Daten und weltanschaulicher Vororientierung des großen Analytikers. – Freilich, die Integration der Partialtriebe ist vom « Selbst » in ständigem, dynamischem Prozeß zu leisten, sie eignet ihnen nicht als gesicherter Zustand.

Die vielfältigen Aspekte, unter denen das Gesamtproblem beleuchtet wird, bleiben hie und da fragmentarisch ausgeführt. Zu Einzelheiten lassen sich von philosophischer und psychologischer Seite kritische Fragen geltend machen. Im ganzen aber wird derjenige, der eine originäre « Auseinander-Setzung » der Tiefenpsychologie und ihrer bisherigen philosophischen Deutungen zugunsten einer neuen anthropologischen Orientierung sucht, die Arbeit mit großem Gewinn lesen. S. Pfürtner OP

Lückert, Heinz-Rolf: Konflikt-Psychologie. Einführung und Grundlegung. – Ernst Reinhardt Verlag, München-Basel 1957. 592 S.

Der Titel des Buches läßt eine Spezialuntersuchung vermuten. Es geht dem Autor jedoch nicht in erster Linie um die Erhellung einzelner, wenn auch typischer Konflikte. Vielmehr glaubt er in der « grundsätzlichen Konfliktträchtigkeit » ein allgemeines Merkmal unseres psychischen Lebens feststellen zu können (6). Der Mensch ist ihm ein Konflikt überwindendes Wesen (558 ff.).

Widerstreit ist nur möglich, wo komplexe Konstellation vorliegt. Nun ist unsere Psyche in eminenter Weise komplex. Freilich, auch das Tier unterliegt dem Zusammenspiel verschiedenster Dynamismen. Aber es steht nicht in jenem Spannungsfeld, das uns aus der Dialektik unserer elementaren Prozesse und den sittlich-kulturellen Ansprüchen erwächst. In der Polarität der primären Bedürfnisse und der ethischen Normation sieht L. den menschlichen Konflikt zentral und wesensnotwendig begründet.

Um die Konfliktbildung in ihren vielfältigen Erscheinungsformen begrifflich sauber und möglichst erschöpfend zu erfassen, widmet der Verf. zunächst den elementaren Prozessen, den Bedürfnissen, mit ihren Motivationen eine gründliche Untersuchung (47-356). Ihr läßt er eine Darstellung der Normation unserer Erlebnisse und Verhaltensformen in deren komplexer Konstellation folgen, worin die Linien für die Überwindung der Konflikte bereits eingezeichnet sind (357-524). Er schließt mit einer anthropologischen Bestimmung des Konfliktes und seiner Bedeutung für menschliche Daseinsverwirklichung (525-564).

Das Buch ist in vieler Hinsicht bemerkenswert. Schon seine didaktisch kluge Methodik ist erfreulich. Der Leser wird immer wieder vom Phänomen her zur Deutung der psychischen Verhältnisse geführt. Das geschieht in einer allgemeinverständlichen und klaren Sprache. Was den inhaltlichen Aufbau angeht, so hat der Verf. mit der « Konflikt-Situation » einen zentralen anthropologischen Befund gesichtet, dessen Schlüsselkraft er für eine dynamische Psychologie unserer Gesamtpersönlichkeit hervorragend deutlich zu machen

versteht. Gewiß, er stützt sich dabei zunächst auf das von Freud entworfene Modell (vgl. 6 f.). Man erkennt unschwer, daß mit den Bedürfnissen als den elementaren Initien unseres Seelenlebens (47-99) das « Es » der Psychoanalyse zur Sprache kommt. Man findet in der Steuerungsinstanz und ihrer Funktion, der « Regulation », das Realitätsprinzip und in der Normation mit der ihr zugeordneten Instanz das « Über-Ich » des großen Psychoanalytikers wieder. Aber ganz abgesehen davon, daß der Autor unter umfassender Eingliederung des Erkenntnisgewinns, den die experimentelle und phänomenologische Psychologie gefördert hat, die psychoanalytische Grundkonzeption der menschlichen Psyche erheblich rundet und selbständig erweitert, entfaltet er eine durchaus eigene Deutung vom Spannungsfeld zwischen « Es » und « Über-Ich ». Er bietet damit der Psychologie von heute eine neue anthropologische Orientierung an.

Den Fortschritt in seiner Gesamtkonzeption in bezug auf eine theoretische Grundlegung der Psychologie sehen wir in Folgendem. Zunächst wird eine Ableitung des Sittlichen von den elementaren Bedürfnissen zurückgewiesen. Die sittlichen Wertgefühle sind originärer Herkunft (439 ff.). Darüber hinaus wird das Psychische als dialogisches Geschehen enthüllt und somit sein Bezug zum Gegenständlichen, Außerpsychischen gezeigt. Das führt zur Erkenntnis, daß « der Wesensschwerpunkt des Sollens in einem transpsychischen, transindividuellen und darüber hinaus transempirischen ... Sein » liegt (358), jede Psychologie als Wissenschaft ohne philosophische Grundorientierung also unmöglich ist. Und schließlich benennt L. die große Lücke, die seit langem klafft und die er zugleich zu schließen versucht : Die Normation und die ihr zugeordneten Erscheinungen sind « noch kaum in die psychologische Diskussion mit einbezogen » (359). Er gibt dem Gewissen und seinen Umkreisphänomenen (Schuldbewußtsein, Reue- und Sühneerleben, Pflicht-, Scham- und Ehrgefühl) endlich innerhalb der « wissenschaftlichen Psychologie » einen legitimen Ort. – Das Werk bietet nicht nur einen vielinformierten Einblick in den Stand der gegenwärtigen Psychologie. Es kann darüber hinaus als höchst wertvoller Beitrag für eine neue tragfähige Anthropologie angesprochen werden. S. Pfürtner OP

Janssen, Otto: Das Beziehungsgefüge der menschlichen Handlung und das Problem der Freiheit. – Ernst Reinhardt Verlag, München-Basel 1959. 51 S.

Um die Möglichkeit der Freiheit menschlicher Handlungen aufzuweisen, untersucht Janssen die Struktur der Außen- und Innenseite unseres Tuns. Er schreibt dem « Ich » die Urheberschaft des Handelns zu und lehnt entschieden die Behauptung ab, das « Ich » werde erst « auf dem Rücken einer Handlung » existent. Das Motiv, welches eine Handlung veranlaßt, ist als Zweckverhalt ein Grund des Handelns, hat aber nicht mit Notwendigkeit den konkreten Sachverhalt der Handlung zur Folge. So ergibt sich die Möglichkeit der Willensfreiheit. Die ganze, nicht sehr leicht nachzuvollziehende Argumentation des Verfassers scheint uns wertvoll, auch wenn die Ziel- oder Gegenstandsbezogenheit unseres Wollens vielleicht zu sehr im Hintergrund bleibt. Die Freiheit des Handelns ist nach Janssen zu postulieren, weil sich

die dem handelnden Ich mögliche Vorschau auf den zukünftigen Erfolg der Handlung nicht mit einem ursächlichen Determinismus vereinbaren läßt. Demgegenüber spielt bei Janssen das Erlebnis der Willensfreiheit oder der Wahlfreiheit eine auffallend geringe Rolle. G. Holzherr OSB

Recht und Gesellschaft

Fuchs, Joseph, SJ : Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts. – Patmos-Verlag, Düsseldorf 1955. 189 S.

Im ersten Teil (9-42) behandelt der Autor das Naturrecht in der Offenbarung, und zwar zunächst in den kirchlichen Verlautbarungen, sodann in der Bibel, wobei er sich auf die Briefe des Apostels Paulus beschränkt. Im zweiten Teil geht er auf die Theologie des Naturrechts ein (43-176). Er steht ganz auf dem Boden der thomistischen Philosophie, vor allem bezüglich der Universalerkenntnis. Der bei Thomas von Aquin schillernde Begriff der sekundären Prinzipien wird geklärt. Von der natura pura aus erkennt F. ein « absolutes » Naturrecht, das alle Forderungen enthält, die dem Wesen des Menschen und der Dinge entsprechen. Selbstverständlich sind diese absoluten Prinzipien, wie der Verfasser mehrmals betont, noch sehr inhaltsarm und formal. Dennoch reichen sie aus, um auf die je und je verschiedene Situation angewandt zu werden. Während, wie gesagt, die dem Wesen entsprechenden Prinzipien als « absolutes » Naturrecht bezeichnet werden, gibt der Autor den angewandten Prinzipien, die der je und je verschiedenen Gestalt der menschlichen Natur (Paradieseszustand, sündiger Zustand) entsprechen, den Namen « relatives » Naturrecht. Das relative Naturrecht, wie es sich im Paradieseszustand gestaltet hätte, erhält nun den Namen « primäres » Naturrecht, während das Naturrecht des sündigen Zustandes « sekundäres » Naturrecht genannt wird. Dabei ist wichtig zu beachten, daß es sich beide Male um das *angewandte* Naturrecht handelt. Die Ausdrücke « primär » und sekundär » entnimmt der Autor der stoischen und altchristlichen Tradition. Die Ausdrücke stammen also aus einer rein geschichtlichen Betrachtung des Naturrechts. Theologisch heißt das aber : aus einer heilsgeschichtlichen Betrachtung. Heilsgeschichtlich steht das Paradies *vor* dem Sündenzustand. In gewisser Hinsicht war die Paradiesesordnung eine idealere als die Ordnung des sündigen Zustandes. Doch ist diese Verschiedenheit im « Vollkommensein » nur eine Folge davon, daß die gleichen absoluten Rechtsprinzipien auf verschiedene Seinswirklichkeiten stoßen. Der Verfasser hebt darum mit gutem Grund hervor, daß es sich nicht um eine Transformation des Rechts handelt, sondern vielmehr um verschiedene Anwendungen ein und desselben absoluten Rechtes. Er zeigt an Beispielen, wie verschieden die Anwendung der absoluten Normen auf die je und je verschiedene Situation sein kann. Im gefallenen Zustand des Menschen kann die Anwendung der absoluten Naturrechtsnormen soweit der Situation des Gefallenseins entgegenkommen, daß ein positives Gesetz sogar die Möglichkeit der Ehescheidung offen läßt. Der Autor betont ausdrücklich (96 f.), daß es sich hierbei

nicht um eine Handlungs*norm* handeln kann, sondern nur um die Nichtsanktionierung einer unerlaubten Tat aus dem Grunde, ein größeres Übel zu verhindern.

In den Ausführungen über Recht und Liebe zeigt F., daß es eine natürliche Ordnung ohne Gottes- und Nächstenliebe überhaupt nicht geben kann. Zutreffend sagt er, aus der Existenz eines persönlichen Schöpfergottes ergebe sich unmittelbar die naturrechtliche Forderung der Gottes- und Nächstenliebe. Er sieht darin eine « theologische » Tugend, die selbstredend von der übernatürlichen Caritas unterschieden werden müsse. Da diese Liebe aber, wie der Verfasser selbst hervorhebt, eine *naturrechtliche* Forderung ist, könnte man wohl die Frage stellen, ob sie eine wirkliche « Liebe » ist oder ob sie nicht vielmehr mit einer der Gerechtigkeiten identisch ist, von denen Thomas spricht. Man könnte hier an die « justitia generalis » des hl. Thomas denken.

A. F. Utz OP

von Nell-Breuning, Oswald, S. J.: Wirtschaft und Gesellschaft heute, Bd. III: Zeitfragen 1955-1959. – Herder, Freiburg i. Br. 1960. VIII-424 S.

Seinen beiden Bänden « Wirtschaft und Gesellschaft » (S. diese Zeitschrift Bd. 4, 1957, S. 88-91, und Bd. 5, 1958, S. 75-77) hat P. von Nell-Breuning nun den dritten folgen lassen, eine Zusammenstellung von Veröffentlichungen der Jahre 1955-59. Mehr noch als in den beiden vorangegangenen Bänden sind es Gegenwartsthemen, Fragen der täglichen Diskussion, die behandelt werden, so u. a. Soziale Marktwirtschaft, Deutschlands Wiedervereinigung, Eigentum und Vermögensbildung. Hier sind die Dinge noch im Fluß ; es ist kaum möglich, endgültiges zu sagen. N.-B. weist selbst darauf hin (S. 30/31), wie die Voraussetzungen, unter denen diese oder jene Worte gesprochen wurden, immer wieder geprüft werden müssen. In unserer sich ständig wandelnden pluralistischen Gesellschaft kann man nicht mit einem Schema arbeiten, wohl aber mit Grundsätzen. Über dieses Grundsätzliche, über die Notwendigkeit von Grundwerten und Maßstäben, ist in dem 1. Kapitel « Gesellschaft », besonders in dem Vortrag « Unsere Gesellschaft und ihr kulturelles Gesicht » ausgezeichnetes gesagt. Hier hält der Kulturkritiker der kommerzialisierten Gesellschaft, die immer mehr dem praktischen Materialismus verfällt (vgl. S. 9), ungescheut den Spiegel vor. Den Mut, auch unpopuläre Dinge klar auszusprechen, hat man N.-B. schon früher bescheinigt. Er zeigt sich z. B. bei der Behandlung der Eigentumsfrage (S. 34 ff.). Der Satz, daß « je mehr die Sozialbeziehungen sich verdichten, sich die Sozialgebundenheit des Eigentums entsprechend stärker geltend macht », ist ebenso wirklichkeitsnah wie der folgende, daß « nur die Möglichkeit der Enteignung die Institution des Eigentums gesellschaftlich erträglich macht ». – Mutige Worte finden sich auch in einem Vortrag vor Vertriebenen, wo es heißt (S. 113/4), daß « manches Unrecht in der Welt sich ohne neues Unrecht nicht rückgängig machen läßt », und daß « es ein höheres Recht gibt als den Anspruch des Einzelnen auf seine Rechtsposition, und daß es Fälle gibt, wo der Einzelne ... im Interesse des inneren und äußeren Friedens, zur Verhütung noch größeren Übels auf Rechtsansprüche zu verzichten bereit sein muß ».

N.-B.s Stellung zu den Gewerkschaften ist bekannt und gelegentlich nicht ohne Widerspruch geblieben. Aber auch hier läßt er es nicht an Kritik fehlen (S. 218 ff.) und betont seine Berechtigung, dem DGB auch unangenehme Dinge zu sagen (S. 328). Die zunehmende Politisierung des DGB, seine einseitige Orientierung zur SPD, lassen den Anspruch, Einheitsgewerkschaft sein zu wollen, immer problematischer werden (vgl. auch S. 131). N.-B. möchte die Gewerkschaften zur Kulturbewegung werden lassen (S. 138). Ob die Christen im DGB aushalten können oder sollen, mag offen bleiben ; N.-B.s Mahnung an sie, aktiv zu werden, auch als Christen immer « auf Draht zu sein », stets als überzeugte Christen zu handeln (S. 176/7), trifft den Kern der Sache.

Höchst akute Probleme werden in dem Kapitel « Eigentum und Vermögensbildung » behandelt ; nur einige seien herausgegriffen : Wie beurteilen wir die Stellung des Managers, ist er mit dem Kapital zu identifizieren (S. 257 f.) ? Ist die Form der Kapitalgesellschaft noch zeitgemäß ? Ist die Verfügungsgewalt einer kleinen Schicht bevorzugter Nichteigentümer noch erträglich (S. 261) ? Sehr richtig macht Verf. an anderer Stelle (S. 298) darauf aufmerksam, daß durch die breitere Vermögensstreuung zwar die Konzentration des Kapitals in Händen physischer Personen gemildert und abgebaut werden kann, daß aber die Bedeutung der juristischen Personen und der sie beherrschenden Nichteigentümer dadurch nur wächst (Nebenbei : Die angemessene Vertretung der Hunderttausende von Kleinaktionären des Volkswagenwerkes im A. R. ist nur ein Beispiel zu diesem Problem.) – Ist es richtig, daß im Wirtschaftsprozeß das gegenständliche Eigentum zum Substrat, die daran tätigen Menschen aber zu dessen Anhängsel geworden sind (S. 261, 284) ? Ist eine Vertretung des öffentlichen Interesses in den Großgesellschaften wünschenswert (S. 262, 267, 286), muß man nicht schließlich zu der Dreiheit Kapital-Arbeit-öffentliches Interesse kommen (S. 285) ? – Sollte das Management, das heute seine Legitimation vom Kapital her bezieht, diese Legitimation nicht von der Arbeit her erhalten (S. 285/6), indem schließlich « die Arbeit » sich das Kapital und damit auch das Management « anmietet ? »

N.-B. fragt und kritisiert, er sucht Lösungen, er deutet Möglichkeiten an (z. B. Produktionsgenossenschaften, S. 284), er geht in die Tiefe der Probleme, aber er stellt keine Dogmen auf. So bietet auch dieser Band seiner Veröffentlichungen eine Fülle wertvollster Anregungen für jeden, der mit unseren Wirtschafts- und Sozialproblemen irgendwie zu tun hat.

A. Thiele OSB

Von Krockow, Graf Christian : Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger. (Göttinger Abhandlungen zur Soziologie, 3. Bd.) – Enke, Stuttgart 1958. IV-164 S.

Drei Denker, die in den Jahren vor dem ersten Weltkrieg in einer Atmosphäre der bürgerlichen Sicherheit und des Wohlstandes heranwuchsen und die dennoch gerade gegen diese « Atmosphäre » rebellierten, werden vom Autor unter die Lupe genommen. Zwischen dem unmittelbar « welt-

anschaulichen » Denken Jüngers und der « reinen » Philosophie Heideggers, zwischen diesen beiden Extremen also, kommt dem dritten, Schmitt, durch seine politische Theorie eine vermittelnde Stellung zu ; dabei stellt das Problem der Entscheidung die nicht nur äußere, sondern auch innere Gleichzeitigkeit der drei Denker dar : die dezisionistische Denkstruktur ! Damit ist der Autor unmittelbar ins Zentrum der menschlichen Würde vorgestoßen, das vom Standpunkt der Metaphysik mit « Freiheit », von dem der Geschichtsphilosophie mit « Befreiung des Menschen » bezeichnet wird. Damit aber erweist auch der Dezisionismus seine praktische Situationsgebundenheit, seine Schlüsselstellung in der neuesten deutschen Geistesgeschichte.

Mit erstaunlicher Sachkenntnis und Klarheit geht der Autor an das aufgezeigte Programm heran. Von einleuchtender Folgerichtigkeit ist die Disposition : (geschichtliche und ideologische) Vorbereitung, Dezisionismus bei Jünger, Schmitt und Heidegger, Abkehr und Auflösung, Entscheidung und Geschichtlichkeit. Wesen, Ursachen und Ziele des Historismus werden herausgearbeitet. « Er hat den vielleicht größten Bruch vollzogen oder doch eingeleitet, den wir in der abendländischen Geschichte kennen » (8). Hegels Gegenüberstellung von Naturrechtslehre und Historismus wird nachvollzogen, dieselbe vom eigenen Blickwinkel aus neu gezeigt : « In allem naturrechtlichen Denken erscheint die Entscheidung als begrenzt durch die vorgegebene Ordnungsidee. Das Wagnis, zu dem der Mensch aufgerufen ist, besteht nur darin, sich zu dem zu machen, was er der Idee nach schon ist. Im Historismus dagegen entsteht die Einsicht in die durchgehende Relativität, die geschichtliche Bedingtheit aller Normen und Ideale » (10). Ergänzend fügt der Autor noch die Betrachtungsweisen desselben Problems von Marx und Kierkegaard bei (14 ff.), die sich ihrerseits wieder – gegenseitig – ad absurdum führen.

Welche Auswirkungen auf die Staatslehre diese Ansichten haben, wird dem Leser im 2. Kapitel vor Augen geführt. Treitschkes Staats-« Definition » faßt sie zusammen : « Das Wesen des Staates ist zum ersten Macht, zum zweiten Macht und zum dritten nochmals Macht » (19) ; die Macht ist schließlich zum Kriterium der Sittlichkeit erhoben (21), der siegreiche Krieg als das letzte Mittel zu jenem obersten Ziel der Machtentfaltung propagiert (ebd.). Hart aber gerecht kritisiert der Autor diese Auffassungen, um anschließend den Rechtsstaat, den äußersten Gegensatz des Machtstaates, verteidigen zu können – allerdings nicht ohne mit scharfem Blick die Gefahr der « Formalisierung » zu erkennen (25), die Hans Kelsen « zur äußersten Zuspitzung geführt hat » (26).

Mit großem Interesse verfolgt man die Ausführungen über den Kampf des Bürgertums gegen sich selbst, den « ideologischen Klassenselbstmord » (28 ff.), vollzogen durch die Modeerscheinung Lebensphilosophie (29), die Parallelerscheinung Jugendbewegung (31) und den zwischen beiden stehenden Stefan-George-Kreis (36), mitbewirkt durch Kriegsausbruch (38) und Republik (41). Hier dürften dem Leser viele neue Gedanken begegnen, die eine bisher nicht beachtete Erklärungsmöglichkeit für zeitgeschichtliche, ja politische Tatsachen bieten (Kriegsbegeisterung, Englandhaß, Politikfeindlichkeit der Deutschen usw.).

Im zentralen Kapitel « Dezisionismus » bei Jünger, Schmitt und Heidegger wird wohl weniger die – vom Verfasser gut ausgewählte – dichterische Verherrlichung des Kampfes durch Jünger, als vielmehr der Begriff des Politischen von Carl Schmitt interessieren, der letztlich auf den Gegensatz von Freund und Feind zurückgeführt wird (55). Der Exkurs über « den Kampf gegen die Objektivität im Faschismus » (58 ff.) zeigt in frappanter Weise die Zusammenhänge zwischen der Ausschaltung der Vernunftargumente (Vorurteil wird jetzt « Existenzialurteil » genannt !) und der demagogischen Nutzanwendung aus diesen Theorien durch Hitler. Frappant ebenfalls die Aufhellung der Schmitt'schen Sophismen : Wer auf Grund einer Norm handelt, ist nicht souverän. Der Ausnahmezustand ist außerhalb der Norm. Also besteht die Souveränität in der Entscheidung über den Ausnahmezustand (60). Der Ausnahmezustand erfordert die Diktatur. Also wird einzig die Diktatur dem Wesen des Politischen gerecht (61).

Im Gegensatz dazu dürfte dem Autor eine Aufhellung der Heideggerschen Gedankengänge wohl nicht so gut gelungen sein – wenigstens für den Laien ; doch kann man ihm das wohl kaum zur Last rechnen.

Das Ergebnis dieser Untersuchungen wird dahingehend zusammengefaßt : « daß der Dezisionismus nur den aufs höchste gesteigerten Ausdruck einer Welle der Verzweiflung und des Selbsthasses des Bürgertums darstellt » (91). Diese Charakterisierung zu beweisen, fällt dem Verfasser nicht schwer. Er kann im 3. Kapitel (Abkehr und Auflösung) darauf hinweisen, daß mit dem Auftreten des Nationalsozialismus, das eine wirkliche « Entscheidung » gefordert hätte, diese gegen den Dezisionismus fiel (93). Die drei Denker machen – jeder auf seine Weise – eine Kehrtwendung ; Schmitt zum « konkreten Ordnungsdenken, Jünger und Heidegger zum « wesentlichen Denken ».

Zum 4., « systematischen » Kapitel möchten wir freilich einige Bedenken anmelden. Die Darstellung der naturrechtlichen Position enthält einen zweifachen Irrtum (129). Erstens ist die Naturrechtslehre keine *ideale* Ordnung, sondern eine wirkliche. Zweitens trägt der Mensch echte Verantwortung für die Verwirklichung und Verteidigung dieser Ordnung und ist dadurch im wahren Sinn des Wortes « in die Entscheidung » gestellt – um in der Terminologie des Verfassers zu bleiben. Daher ist auch die « fatale Alternative von Natürlichkeit und Geschichtlichkeit » (133) zugunsten der Natürlichkeit auflösbar ; der Nachweis, daß auch die Ablehnung einer « Menschennatur » stets eine Wesensidee vom Menschen voraussetzt, läßt sich *tatsächlich* und nicht nur *vielleicht* erbringen, wie der Verfasser meinte.

Jedenfalls kann man sagen, daß allein schon der Einfall, drei an und für sich ganz disparat stehende Denker unter dem Gesichtspunkt der « Entscheidung » zusammen zu betrachten, ein Verdienst ist, zu dem man dem Verfasser gratulieren kann, noch dazu, wenn es auf diese fesselnde Art geschieht, mit der der Autor seine Aufgabe erfüllt hat. Jedem, der sich für die hintergründigen Zusammenhänge der jüngsten Vergangenheit interessiert, empfehlen wir dieses Buch.

Einen kleinen Schönheitsfehler entdeckten wir auf S. 27, Zeile 3 : pact*a* (nicht pact) sunt servanda.

F. M. Schmölz OP

Fundamentaltheologie

Siegmund, Georg, Wunder : Eine Untersuchung über ihren Wirklichkeitswert. – Morus-Verlag, Berlin 1958. 160 S.

In der westlichen Welt will man heute theoretisch kaum mehr dem Materialismus huldigen (wenn er auch praktisch manchmal nur allzu kraß herrscht). Es gilt sogar als guter Ton, irgendwie fromm zu sein. Wenigstens soll es irgendeine Macht über den Menschen geben, von der die Welt und die Menschen stammen.

Daß von einer solchen Auffassung aber noch immer ein weiter Schritt zur Religion der Bibel ist, wird sofort klar, wenn man das « Wunder » in die Diskussion wirft. Wunder in dem Sinn eines eigenen Eingreifens Gottes neben dem Lauf der Natur oder gar gegen ihn scheinen vielen ganz undenkbar, so daß man sich bemüht, sie selbst aus der Heiligen Schrift hinauszuerklären. Und selbst manchem Katholiken ist der Glauben seiner Kirche an Wunder, den er theoretisch teilen muß, will er nicht abfallen, eher peinlich und irgendwie rückständig, und er läßt sich kaum bewegen, einen Fall seiner Zeit und Umgebung tatsächlich als Wunder anzuerkennen.

Hier scheiden sich die Geister. Für die Offenbarungsreligion, als die sich die Kirche bekennt, ist das Wunder wesentlich, und es lohnt sich deshalb, die Diskussion erneut aufzurollen, weniger in theoretischen Erörterungen, die freilich auch nicht fehlen dürfen, sondern anhand von Vorfällen unserer Zeit, die man vernünftiger Weise als Wunder bezeichnen muß.

Georg Siegmund hat in seinem bescheidenen Büchlein wirklich Dankenswertes geleistet. Besonders interessant sind für den Leser die bei aller wissenschaftlichen Knappheit doch ausführlichen Berichte über verschiedene Heilungen in Lourdes, die ja wegen des Ärztebüros besonders genau untersucht werden konnten. Man sieht hier den Weg, auf dem man überhaupt zur Konstatierung eines Wunders kommen kann. Die ärztliche Untersuchung bei Heilungswundern kann feststellen, daß die Tatsachen natürlich nicht erklärbar sind ; die kirchliche Behörde kann dann auf ein Wunder erkennen. Wer mit Unvoreingenommenheit liest, wird sich dem Eindruck nicht entziehen können : Siegmund entschleiert auch die Sphinx « Naturgesetz », die – der Teufel ist der Affe Gottes – selbst zu einer mythischen Größe geworden ist und eine nüchterne Prüfung des Wunders von vorneherein unmöglich machen will.

Ob nun das Wunder den Glauben tatsächlich erzwingt, ist freilich eine andere Frage, die sich der Autor auch stellt. Er meint, daß irgendeine religiöse Beziehung schon vorhanden sein muß, sonst ist ein wunderbares Ereignis nur völlig unerklärlich, hat aber nicht den « Zeichencharakter » an sich, der zum Wunder gehört. Nun, daß es praktisch meist so ist, soll zugegeben sein. Aufschlußreich ist die Lektüre des Romans von Bruce Marshall « Das Wunder des Malachias », auf den Siegmund übrigens auch einmal hinweist. Wenn aber der Mensch von Wesen « Hörer des Wortes » ist – siehe das gleichnamige Buch von Karl Rahner –, dann bedeutet es eben einen Abfall von seinem Wesen, wenn er bei totaler Unerklärbarkeit stehen bleibt und sie in

Kauf nimmt, zur Tagesordnung übergehend. Es darf ihm nichts Unerklärbares geben. Und ist kein innerweltlicher Erklärungsgrund zu finden, so muß er eben gerade dadurch den außer- und überweltlichen als gegeben erkennen.

Als für die Apologetik weiters wertvoll seien aus dem reichen Inhalt des kurzen Buches noch die Kapitel « Jesus der göttliche Wundertäter » und « Die Wunder Jesu als geschichtliche Tatsachen » genannt. Zur Abhebung der Wunderheilungen von äußerlich ähnlichen Erscheinungen dienen die Ausführungen über « Heilung durch den Geist ». Zum Schluß die « magistrale Entscheidung » (wie es der Autor nennt) des Psychiaters Jean Lhermitte : « In Lourdes gibt es psychosomatischen Einfluß ebenso wie anderswo. Aber das kann man feststellen, daß dieser Glaube an die unmittelbare Heilung unfähig ist, die ‚Tatsachen von Lourdes' zu erklären ... Die wirklich wunderbaren Heilungen ... fallen nicht in den Bereich der Wissenschaft. Die Wiederherstellung von nervi optici oder von zerrissenen Nerven des plexus brachialis erscheint für jeden Biologen als völlig unerhörte Sache, genau so wie die Auferweckung eines Toten, der bereits in Verwesung übergegangen ist oder die augenblickliche Heilung eines Blindgeborenen oder eines von Geburt an Taubstummen. » Zu loben ist die flüssige Art der Darstellung.

V. Flesch OFM Cap

Küng, Hans: Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit. – Herder, Wien-Freiburg-Basel 1960. 250 S.

Das neue Buch des Luzerner Theologen ist auf den ersten Blick nicht so aufsehenerregend wie seine Dissertation. Dennoch enthält es eine kühne These, die größte Aufmerksamkeit verdient. Von dem, was sonst über das kommende Konzil geschrieben wird, unterscheidet sich diese anregende Studie durch eine ganz klare Zielsetzung und eine eindeutige Betrachtungsweise. Nach der Enzyklika « Ad Petri Cathedram » besteht das Hauptziel des Konzils darin, « das Wachstum des katholischen Glaubens und die wahre Erneuerung der Sitten des christlichen Volkes zu fördern, damit die Kirchenordnung besser den Bedürfnissen und Bedingungen unserer Zeit angepaßt werde ». Küng betrachtet diese Erneuerung in ökumenischer Perspektive. Er untersucht, was eine Erneuerung im katholischen Raum grundsätzlich besagen kann. In welchem Sinne ist die katholische Kirche eine « ecclesia semper reformanda » ? (S. 51). Im 3. Kapitel wird die Frage nach dem « Wie » gestellt : « Was dürfen wir Christen tun ? » (S. 53). Die Antwort wird in vier Paragraphen gegeben : wir dürfen leiden, wir dürfen beten, wir dürfen Kritik üben, wir dürfen handeln (S. 53-79). In den weiteren Ausführungen wird gezeigt, daß eine katholische Erneuerung, wenn man sie richtig versteht, nicht nur « innerkirchliche » Bedeutung hat, sondern von eminenter Bedeutung für die Wiedervereinigung der getrennten Christen ist. Man ist in der katholischen Theologie daran gewöhnt zu sagen, daß Reform und Erneuerung nie das Wesentliche, sondern nur das « Akzidentelle » betreffen können. Wie richtig diese Aussage in seiner formalen Abstraktheit auch sein mag, es besteht die Gefahr, daß man das « Akzidentelle » gleichsetzt mit « nebensächlich ». Daraus ergibt sich dann hüben und drüben eine Art philosophischer

Gleichgültigkeit, denn es ginge letzten Endes doch nur um Randgebiete, Kleinigkeiten und unbedeutende Nuancen. Das große Verdienst Küngs besteht nun eben darin, daß er klar hervorhebt, wie falsch eine solche nicht immer klar ausgesprochene Meinung ist und wie lähmend sie sich auswirkt. Es gibt in der Konziliengeschichte Beispiele eines Versagens, weil man aus verschiedenartigsten Gründen heraus sich « an keine radikale Reform » heranwagte, « sondern im Oberflächlichen » steckenblieb (S. 90). Das Erneuerungsfähige und Erneuerungsbedürftige nimmt viel Raum im kirchlichen Leben und Denken ein, mehr als man allgemein anzunehmen geneigt ist. Was Küng sagt über das Funktionieren des Primats, über das Verhältnis von bischöflicher und päpstlicher Autorität, über die Möglichkeit einer « Rahmengesetzgebung », die Raum läßt für große lokale Unterschiede, über Meßfeier, über Breviergebet oder Zölibatspflicht, sollte weder bei den Katholiken noch bei den von uns getrennten Christen allzuleicht als « nebensächlich » abgetan werden. Wenn es der Kirche gelingt, in den kommenden Jahren unter Inspiration des vom Heiligen Geiste geführten Konzils eine solche Erneuerung durchzuführen, wie sie Küng (behutsam !) beschreibt, dann wäre es durchaus nicht unmöglich, daß sie vielen, die jetzt die größte Mühe haben, in ihr die « Catholica » zu sehen, doch wieder als das überzeugende « signum levatum in nationibus » erscheint. Eine Gewissenserforschung großen Stils sollte unternommen werden. Aber auch die evangelischen Brüder werden sich ein solches Unternehmen nicht ersparen können (S. 260). Wenn die Folge sein wird, daß die Kirchen in der praktischen Darstellung des Christlichen aufeinanderzuwachsen, so wird es für die Theologen auch « existentiell » leichter, die von Rahner als « neurotisch » qualifizierte Angst zu überwinden, « man sei sich vielleicht 'eigentlich', 'im Tiefsten', doch nicht einig geworden » (S. 151). Gewiß, die Frage nach der Lehre ist die Wichtigste und die Schwierigste, wie auch Küng betont (S. 140). Aber es ist ebenso wichtig, daß die Frage richtig gestellt wird. Das kann aber nur in einem Klima geschehen, das nicht von vornherein von Angst und apologetischer Impulsivität geladen ist. « Die vollkommene Einheit wird nicht Uniformität sein. Sondern wie der Papst sagte : Einheit im Notwendigen, Freiheit in allem Übrigen » (S. 235). – Das Buch von Küng verdient die besondere Beachtung aller, die direkt oder indirekt am kommenden Konzil beteiligt sind. Es ist ein mutiges Buch, zeigt aber zugleich einen theologischen Scharfsinn, der es vor unbesonnener Bilderstürmerei behütet. B. A. Willems OP

Heilige Schrift

Schmid, Josef: Moderne Bibelübersetzungen. Eine Übersicht. – Herder, Wien 1960. 45 S.

Cette brochure reproduit un article de la *Zeitschrift für katholische Theologie* 82 (1960) 290-332, où J. S. publiait intégralement une étude primitivement destinée au *Lexikon für Theologie und Kirche* (t. II), mais qui la publia très amputée. Aidé de nombreux collaborateurs (O. Barléa, E. Beaucamps,

P. I. Bratsiotis, H. Riesenfeld, etc.), notre auteur dresse l'inventaire de toutes les éditions de la Bible en langue vulgaire, depuis le haut moyen âge à nos jours. Plus de 1100 traductions se répartissent en 31 groupes de langues : allemande, basque, finnoise, japonaise, russe, suédoise, etc. Nulle part ailleurs, on ne trouvera une telle documentation. Il serait intéressant de rechercher les principes qui ont inspiré les traducteurs : fidélité à l'original ou adaptation aux lecteurs ? De toute façon, le slogan des éditeurs modernes : « Version à la fois littéraire et littérale » est une billevesée. C. Spicq OP

Johnston, Leonard: Witnesses to God. – Sheed and Ward, London-New York 1960. xi-174 p.

Sous un aspect modeste, ce petit livre renferme beaucoup de choses et une profonde intelligence de l'Ecriture. Son titre pourrait laisser croire à une galerie de portraits édifiants, mais le premier chapitre (le Témoignage du Livre) et le dernier (Le Témoin fidèle et véridique) nous éclairent sur son contenu exact : La Bible, récit de ce que Dieu a fait parmi les hommes, révèle Dieu comme auteur du salut. Les héros de l'Histoire Sainte ont moins d'intérêt dans leur personne même que dans leur rôle dans le déploiement de cette économie salutaire ; ils sont comme un témoignage que Dieu se rend à lui-même. Sous une forme concrète et avec une fine psychologie religieuse, J. L. met en valeur cette orientation progressive de l'A. T. vers l'Evangile. Nous avons particulièrement aimé le chapitre relatif à Jean-Baptiste, résumant toute la prophétie paléo-testamentaire et préparant la voie au Sauveur. C. Spicq OP

de Vaux, Roland, OP: Die hebräischen Patriarchen und die modernen Entdeckungen. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1959. 109 S.

Wie bekannt, wurde die Geschichte der Patriarchen von der mehr freien Exegese oft nur symbolisch gefaßt. Die Urväter, so behauptete man, seien vermenschlichte Gottheiten, legendäre Begründer der kanaanäischen Heiligtümer oder Personifikationen der verschiedenen Stämme. Die archeologischen Forschungen erwiesen aber viele Züge der alten Berichte als durchaus zeitbedingt und echt, so daß die biblische Darstellung heute wieder viel wörtlicher genommen wird.

Pater de Vaux, der Direktor der Bibelschule zu Jerusalem, heute wohl der beste Archeologe Palästinas, veröffentlichte in der Revue Biblique von 1946-1949 eine Folge von Artikeln, die auf Grund der Namen, des sozialen Brauchtums und der rechtlichen Verhältnisse auf die weitgehende Geschichtlichkeit der biblischen Berichte schließen lassen.

Im vorliegenden Band finden sich diese Arbeiten, die von ihrem Wert nichts eingebüßt haben, nach den Seiten der Vorlage geordnet in deutscher Übersetzung und mit einem Sach- und Stellenregister versehen. Sie bilden für die Exegese der einschlägigen Texte den unerläßlichen Hintergrund.

B. Steiert OSB

Zakarias, Hanna: L'Islam, entreprise juive. De Moïse à Mohammed. Tome I. 1. Conversion de Mohammed au judaïsme. 2. Les enseignements à Mohammed du rabbin de La Mecque. Tome II. 3. Composition et disposition du Coran arabe original et primitif. 4. Lutte du rabbin de La Mecque contre les idolâtres et les chrétiens. – Chez l'auteur, Cahors (Lot), Boîte Postale 46, 1955. 355, 336 p.

— — **L'Islam et la Critique historique.** La fin du mythe musulman et accueil fait aux ouvrages de Hanna Zakarias. – Cahors (Lot), Boîte Postale 46, 1960. 101 p.

1. Les arabisants se sont beaucoup plus préoccupés d'un Islam constitué et statique que de la gestation même de cet Islam, de son apparition historique, en particulier de l'élaboration du Coran et de sa genèse. Avant d'étudier celui-ci comme un « livre révélé », il importe d'établir le texte, et d'abord de fixer l'ordre chronologique des sourates, les différentes étapes de leur rédaction.

C'est à ce travail indispensable que s'est attaché un historien de profession, rompu aux méthodes de la critique textuelle et littéraire, le R. P. Gabriel Théry, O.P. Ayant conscience des conclusions révolutionnaires auxquelles il aboutissait, et ne voulant pas compromettre plusieurs de ses frères en religion, qui sont en contact avec des musulmans, il n'hésita pas à prendre un pseudonyme. Mais quiconque a connu l'éminent médiéviste reconnaîtra dans ces deux volumes et son érudition et sa passion personnelle dans l'exposé d'une vérité que de longues recherches lui avaient fait découvrir. Qu'on en juge plutôt :

Mohammed n'est pas un prophète. Au milieu de sa vie, cet homme qui avait vécu jusque-là dans l'idolâtrie, se convertit au judaïsme. C'est un rabbin, prêchant à la Mecque, qui lui fit connaître Moïse et les révélations de Iahvé au Sinaï. C'est un rabbin surtout qui fit de Mahommed l'apôtre du judaïsme, en vue de convertir l'Arabie à sa religion. Il y a plus : le Coran, conçu le plus souvent comme le grand miracle de Mohammed, est l'œuvre de ce rabbin parfait connaisseur de la Bible, de l'histoire d'Israël, du Talmud et des Midraschim. Or, ce Coran primitif est perdu ; du moins, nous ne le connaissons plus directement. Nous n'en avons que des bribes, insérées dans un autre livre qu'on désigne à tort sous le nom de Coran, mais qui n'est qu'une *chronique*, un livre d'histoire, que notre auteur propose d'appeler « les Actes de l'Islam ». L'Islam, c'est donc le judaïsme prêché aux arabes par un Juif qui s'est adjoint un arabe authentique : Mohammed.

L'intuition historique du P. Théry a été de découvrir ce rabbin, prédicateur de l'Ancien Testament à la Mecque. Il n'en prouve pas l'existence, mais il la conclut, avec le maximum de probabilités. Il en est ici comme de toutes les hypothèses scientifiques : une fois admises, elles rendent compte des faits autrement inintelligibles.

Ces deux grands volumes, riches et précis, aboutissent à une compréhension toute nouvelle de l'islamisme primitif, et qui va contre les idées ordinairement reçues. On regrettera que l'auteur ait adopté un ton désagréable à l'égard des tenants de celles-ci et de l'enseignement officiel des grandes

écoles musulmanes. La vérité est plus forte lorsqu'elle est sereine. Mais l'auteur a eu raison de mettre en exergue de son travail cette déclaration de Fabre d'Olivet : « S'agit-il de mon style, je l'abandonne. Veut-on s'attaquer à ma personne ? Ma conscience est mon refuge. Est-il question du fond de cet ouvrage ? Qu'on entre en lice ; mais qu'on prenne garde aux raisons qu'on y apportera. »

2. Avant sa mort, survenue le 27 janvier 1959, le R. P. Théry (Hanna Zakarias) avait rédigé une « lettre collective » aux lecteurs de ses deux volumes sur *L'Islam, entreprise juive*, pour en résumer le contenu (cf. p. 89 sv.), rectifier des confusions de langage (musulman, arabe, islam, p. 27 sv.), réclamer l'application au Coran des méthodes de la critique historique et littéraire, divulguer enfin les témoignages favorables et défavorables portés sur ses propres recherches. De pieuses mains ont édité cette plaquette posthume. Elles ont eu tort, car ces pages n'ajoutent rien à ce que le P. Théry avait déjà publié, et elles sont rédigées avec le vocabulaire, la syntaxe et le style de la conversation ; à l'occasion, il faut bien le dire, une vulgarité qui dessert la cause de la Vérité, à laquelle l'auteur avait consacré toute sa vie.

C. Spicq OP

Renié J., SM: Manuel d'Ecriture Sainte, vol. IV: Les Evangiles. 5e édition revue et corrigée. – Emmanuel Vitte, Lyon-Paris 1956. 795 p.

Le succès de ce Manuel est dû, pensons-nous, à sa haute valeur pédagogique, unissant une information quasi exhaustive de tous les problèmes afférents à la matière traitée, et une parfaite clarté d'exposition, dominée par un jugement lucide et équilibré. Si toutes les questions d'introduction proprement dite (écoles exégétiques, doctrines religieuses du judaïsme, sectes, ordonnance du repas pascal, etc.) sont traitées à l'usage des étudiants, ce volume contient en outre un commentaire suffisamment précis des quatre Evangiles, selon la méthode propre des Manuels français, qui s'adresse à un public beaucoup plus large. A cet égard, nous regrettons le choix de la variante de Jo, I, 13 fort mal attestée, et que la solution du problème synoptique par L. Vaganay ne soit pas présentée selon son vrai mérite. Mais l'excellente bibliographie permet à chacun de compléter son information, et nul Manuel contemporain ne joue mieux son rôle, c'est-à-dire de guide et d'aide-mémoire.

C. Spicq OP

Bernard R., OP : Das Mysterium Jesu. Band 1 : Von der Sendung des Johannes bis zur Begegnung mit Maria Magdalena. – Herder, Basel, Freiburg, Wien 1959. 469 S.

Lukas ist bekanntlich ehedem zugunsten des Theophilos unter die Schriftsteller gegangen. Er suchte seinem Freunde zwecks Vertiefung des katechetischen Unterrichtes eine ausführliche historische Darstellung vom Heilsgeschehen in die Hände zu spielen. Zwar wußte er genau, daß schon manche derartige Versuche in Umlauf waren. Aber er realisierte seinen Plan gleichwohl und rechtfertigte dieses Wagnis mit dem etwas ominösen Hinweis darauf, er wolle ja (in offenbarem Gegensatz zu den Andern !) « a principio » und « ex ordine » schreiben.

Seitdem hat der 3. Evangelist ungezählte Nachfolger gefunden, die sich tapfer in das gleiche Anliegen engagieren ließen und ähnlich wie er den geschichtlichen Erlösungsvollzug in seinem geheimnisvollen Ablauf von den Ursprüngen der Menschwerdung bis in die Ostertage hinein möglichst getreu verfolgten. Sie hatten dabei vom kritischen Standpunkt aus noch größere Chancen als ihr Vorgänger um die Zeitenwende, denn sie konnten sich einer vierfachen Wegführung anvertrauen und mittels gründlicher Orientierung bei den Synoptikern unter Zuzug des Johannes das Gesamtbild der evangelischen Tatsachen harmonisch ausrunden. – Aber leider waren sie nicht mehr charismatisch, sondern nur noch philologisch, kulturgeschichtlich, exegetisch und im urmodernen Optimalfall bibeltheologisch inspiriert. Und darum kam es im Laufe der Jahrhunderte immer wieder zu ganz extremen Deutungen des neutestamentlichen Mysteriums Christi. Wir erlebten Kommentare mit einer derart überreichen wissenschaftlichen Fracht, daß man den Schweiß der Edlen darin förmlich durch die Zeilen tropfen hörte. Jedes Jota wurde seziert, jeder Spruch des Herrn im religionsgeschichtlichen Seminar für indische Mystik auf seinen tieferen Sinngehalt überprüft und alle seine Taten in einem geschliffenen Prozeßverfahren aus der Umklammerung orientalischer Mythen herausgelöst. Das wirkte manchmal fast genial, und trotzdem fröstelte es einen bei der Lektüre, weil das Herz oft zu wenig mitbekam.

Andere Deutungen appellierten mehr an das Gemüt. Sie waren teilweise sehr fromm. Aber diese Frömmigkeit erinnerte hie und da an gewisse Herz-Jesu-Altäre, wo unser Herr und Meister mit sanftem Augenaufschlag immer um Entschuldigung dafür zu bitten scheint, daß er auch noch da ist! Es fehlte die theologische Substanz. Man stand vor einem Raketenfeuer, das einen Augenblick aufblitzt und dann wieder in die Nacht zurücksinkt.

Was waren und sind wir in diesen auseinanderfallenden Richtungen froh, wenn Autoren « der Mitte » uns Bücher auf den Schreibtisch legen, die wissenschaftlich auch dem Anspruchsvollsten genügen und doch so tief vom Geheimnis durchdrungen sind, daß man unwillkürlich in dessen Strömungen hineingenommen wird. Was bei Bernard bestimmt der Fall ist. Denn sein « Mysterium Jesu » ist zunächst eine klassische exegetische Leistung. Zwar fehlt der übliche technische Apparat. Keine Fußnoten, keine Anmerkungen, keine Register! Nur gelegentliche Hinweise darauf, was andere sagen. Aber selbst dann werden diese andern in die Anonymität verschwiegen und nur ihre Meinungen entweder als unbrauchbar aus der Planung gestoßen oder als brauchbar in diese eingebaut. – Doch schon hier spürt der Leser, daß der Verfasser tatsächlich gründlich orientiert ist. Und dieses Gespür verdichtet sich beim weiteren Studium zur festen Überzeugung. Denn wer im einschlägigen Fachgebiet auch nur einigermaßen zuhause ist, stößt in dieser Schrift überall auf den erfahrenen Kenner, der um Nova und Vetera weiß und beide Arten ohne jede Arroganz auf seine Weise meistert.

Damit soll nun freilich nicht gesagt sein, daß man auf der ganzen Wegfolge immer nur die Fahnen hißt. Denn man glaubt gelegentlich auch Unebenheiten zu entdecken, die sich störend in die Marschroute einschleichen. So scheinen z. B. die Proportionen nicht ganz glücklich gewahrt, besonders in der Bergpredigt, wo gewisse hochwichtige Themen im Blick auf das Ganze

doch etwas stiefmütterlich zum Austrag kommen. Auch macht man des öfteren exegetische Vorbehalte, so etwa im Falle der Botschaft des Johannes aus dem Kerker, deren Kommentar bedeutende psychologische Steigerungen zuläßt. Endlich wird nicht recht ersichtlich, warum die Linienführung dieses Buches von jener des Lukas (a principio !) abbiegt und der Verfasser den jetzigen 2. Abschnitt – Johannes und die Kindheit Jesu – nicht in die Spitze der Ausführungen stellt. Denn auf diese Weise hätten sich wohl verschiedene Überschneidungen vermeiden lassen und überdies wäre der Leser für manche Perikopen aus der Sendung des Johannes besser vorbereitet worden. – Doch bei der schweren Summe des verarbeiteten Materials sind Ausstellungen wohl unvermeidlich, besonders wenn man dabei die vielleicht zu subjektiven Reaktionen des Lesers einkalkuliert. Wir möchten darum eventuelle kleinere Mängel nicht überbetonen, vielmehr der hohen Freude darüber Ausdruck verleihen, daß dieses Buch ganz wesentlich über eine bloß exegetische Schulung hinausgreift. Es fesselt eben nicht nur den Intellekt, sondern packt die Seele, denn in seinem geschriebenen Wort wird die darin verhüllte Mysterienwelt transparent. Die Alten hätten in einem solchen Falle mutmaßlich von der unctio gesprochen. Aber heute scheut man sich fast, sie für geistige Zusammenhänge zu reklamieren. Und doch sollte man dies hier wagen. Denn alles, was an angenehmer Würze und stärkender Kraft darin verborgen liegt, hat im Buche Bernards transzendente Gültigkeit. Er kommt ja von der Wahrheit und führt in die Liebe. Man hört seine Botschaft und ruht darin aus, vielleicht wie die Jünger auf Tabor, als sie zum Meister sagten : Hier ist es schön, hier wollen wir bleiben und bauen.

So danken wir dem Verfasser aufrichtigen Herzens für diese wertvolle Gabe und wollen dabei auch des feinsinnigen Übersetzers nicht vergessen, der für das deutschsprachige Publikum Dolmetscherdienste tat.

L. M. Simeon OP

Walter, Eugen: Der Gottesbund gestern und heute. Besinnungen über die Dimensionen des Heils. – Verlag Herder, Freiburg 1958. 116 S.

Es ist zur kummervollen Genüge bekannt, daß Bücher nicht immer halten, was ihre Etikette verspricht. Doch in unserem konkreten Falle werden die Hoffnungen, die Walter aufgrund seiner Titelgebung in verheißungsvolle Aussicht stellt, tatsächlich erfüllt. Denn seine Schrift ist wirklich eine großangelegte Orientierung über den Gottesbund gestern und heute und zwar in Besinnungen über die Dimensionen des Heiles. Der Verfasser will das oft so bedrohte christliche Witterungsgefühl für die wurzelhaften Zusammenhänge der Liebesverwirklichung Gottes in der Geschichte wieder erwecken : daß auch wir in Abraham auserwählt wurden, mehr : daß alle großen alttestamentlichen Ereignisse in steigender Flut an die Fülle der Zeit heranführen, um hier ihre letzte Sinndeutung und Erfüllung zu finden. Die Kontinuität der Bundestreue Jahves aus ihren Uranfängen bis zur letzten Besiegelung in Christus wird in diesen Blättern neu durchdacht und in logischer Schärfe und bibeltheologischer Tiefe aus den Parallelen alt- und neutestamentlicher Offenbarung vor uns entfaltet. Dabei geschieht dies nicht in monotoner Langeweile, sondern spritzig, interessant, fesselnd. – Zwar hätte

man sich gelegentlich eine etwas schärfere Prägnanz gewünscht. Die Glaubens-Deutungen beispielshalber scheinen manchmal zu schwanken. Und bei der einen oder andern Übertragung aus dem Zeitalter der Propheten herunter zu Paulus dürfte mutmaßlich ein Vertreter der Zunft den exegetischen Zeigefinger erheben. Soll er es tun! Der Grundwert des Buches wird dadurch nicht berührt. Es wird bestimmt jeden, der sich ehrlich um seinen Inhalt bemüht, bereichert entlassen. L. M. Simeon OP

Héring, Jean: Le Royaume de Dieu et sa venue. Etude sur l'espérance de Jésus et de l'apôtre Paul. Nouvelle édition, revue et augmentée. (Bibliothèque théologique.) – Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1959. 294 p.

Ces recherches, assez fragmentaires, sur les différents aspects du Royaume de Dieu, son établissement sur terre et sa transformation d'ordre cosmique dans l'avenir, n'ont rien perdu de leur actualité, depuis leur parution en 1937. Qu'il s'agisse des discussions sur la survie de l'âme ou de celles sur les messianismes de Qumrân, notre auteur – dont on sait la force de pensée et la pénétration d'analyse – demeure le meilleur guide. Nulle part ailleurs, on ne trouvera une classification aussi sûre de la multitude des écoles eschatologiques juives : théocratique, messianiste, sacerdotaliste, élienne, du prophète-martyr qu'est le Serviteur souffrant, ou de l'Anthropos. Selon notre auteur, un Messie céleste et venant sur les nuées est inconnu et inconcevable dans le Judaïsme du premier siècle, tout comme d'ailleurs un Messie souffrant. Jésus aurait refusé le titre de roi d'Israël, et, sans revendiquer la messianité, se serait assimilé au Bar Nascha préexistant à la création. La croyance à la messianité du Sauveur serait née de la croyance à sa résurrection, notamment chez saint Marc et dans l'apologétique primitive, intronisant le *kyrios* après sa mort.

Il y aurait beaucoup à dire sur cette reconstitution des faits et de la foi, fort ingénieuse, mais qui suppose que les premiers témoins ou évangélistes n'avaient pas compris ce qu'ils écrivaient. Encore que ce postulat soit admis de presque tous les tenants de la critique littéraire moderne, nous continuons à penser que Matthieu et Luc étaient intelligents, avaient de l'acribie, et sont des échos fidèles de l'acclamation messianique de Pierre à Césarée ou des confessions de Jésus devant le Grand Prêtre et Pilate.

Là où nous sommes pleinement d'accord avec J. H., c'est sur sa présentation du problème du mal dans le Judaïsme (solutions : optimiste, fataliste, dualiste) et dans saint Paul : le monde ira de mal en pis, si bien que la catastrophe finale ne sera pas seulement amenée par des causes extérieures, mais aussi par une corruption progressive interne (p. 196).

Quatre appendices ont été ajoutés à cette nouvelle édition : *Le Fils de l'Homme dans le quatrième Evangile* (en accord avec la tradition synoptique) ; *Le Serviteur souffrant dans les Evangiles?* (tient compte des conclusions de Cullman et de Dodd, sur l'importance d'Is. LVIII, 6 ; LXI, 1) ; *Le Messie dans les Ecrits de Qumrân* ; *Quelques ouvrages récents traitants de la « conscience messianique » de Jésus* (E. Lohmeyer, R. Bultmann, E. Stauffer, O. Cullmann). C. Spicq OP

L'Evangile de Jean. Etudes et problèmes. (Recherches bibliques, III.) – Desclée De Brouwer, [Bruges] 1958. 258 p.

Der Band enthält die Referate, die im Jahre 1957 auf den Journées Bibliques in Löwen gehalten wurden. Als Rahmenthema war das Johannesevangelium gewählt worden. In dem einleitenden Referat gibt *Ph. H. Menoud* einen Überblick über die Forschungen in den Jahren 1947-1957 (Les études johanniques de Bultmann à Barrett, p. 11-40). Der Bogen der übrigen Referate ist weit gespannt. Er beginnt mit Untersuchungen zum Urtext (*M. E. Boismard OP*, Importance de la critique textuelle pour établir l'origine araméenne, p. 41-57), zur Textgeschichte (*V. Martin*, Un nouveau codex de papyrus, p. 59-60) und zur Formgeschichte (*L. Cerfaux*, L'Evangile de Jean et « le logion johannique » des Synoptiques, p. 147-159). Weitere Referate befassen sich mit biblisch-theologischen Fragen : *H. Van Den Bussche*, La structure de Jean I-XII, p. 61-109 ; *J. Giblet*, Jésus et le « Père », p. 111-130 ; *W. Grossouw*, La glorification du Christ, p. 131-145 ; *I. De La Potterie SJ*, L'impeccabilité du chrétien d'après 1 Jo. 3,6-9, p. 161-177. Auch der religionsgeschichtliche Hintergrund ist nicht vergessen : *F. M. Braun OP*, L'arrière-fond du IVe Evangile, p. 179-196 ; *G. Quispel*, L'Evangile de Jean et la Gnose, p. 197-208 ; *J. Coppens*, Le don de l'Esprit d'après les textes de Qumrân et le IVe Evangile, p. 209-223. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese schließt die Sammlung ab : *A. Laurentin*, Jean 17,5 et la prédestination du Christ à la gloire chez S. Augustin et ses prédecesseurs, p. 225-248. Der Vorsitzende der Löwener Tagung, *F. M. Braun OP*, hat das Tagungsergebnis treffend zusammengefaßt (p. 249-258). – Alle Verfasser zeichnen sich durch umfassende Vertrautheit mit ihrem Stoff, gediegene exegetische Methode, kluges Urteil und klare sowie gutdisponierte Darstellung aus. An diesen Referaten läßt sich wieder einmal feststellen, wie stark Bultman die Diskussion über das Johannesevangelium auch in der katholischen Exegese angeregt hat. Während aber seine Quellenscheidungshypothese auf Ablehnung stößt, wird die frühe Gnosis als Hintergrund des Johannesevangeliums mehr und mehr anerkannt, zumal nach der Veröffentlichung der Texte von Qumrân.

K. Gieraths OP

Behler, G.-M., OP : Les paroles d'adieux du Seigneur (S. Jean 13-17). (Lectio Divina, 27.) – Les Editions du Cerf, Paris 1960. 281 p.

Im Sinne der Sammlung, in der das Buch erschienen ist, darf der Leser hier keine Auseinandersetzung mit den literarkritischen und formgeschichtlichen Problemen erwarten, die die Kapitel 13-17 des Johannesevangeliums uns aufgeben. Daß der Verfasser sie kennt, spürt der kundige Leser auf Schritt und Tritt. Und wer weiß, daß der Verfasser früher Professor am Pontificium Athenaeum « Angelicum » war, wird das solide wissenschaftliche Fundament in dieser Publikation ohne weiteres voraussetzen. Das gilt auch von der Rücksicht auf den nach den strengen Regeln der historisch-kritischen Methode erarbeiteten Literalsinn, den der Verfasser nicht aus dem Auge verliert. Es geht ihm aber in erster Linie darum, noch tiefer in die Geheimnisse einzudringen, die uns die Abschiedsreden des Herrn offenbaren. Diesen Weg

geht der Verfasser vor allem anhand der Kirchenväter, eine Methode, die heute bekanntlich leider nicht sehr geschätzt ist. Wo sie aber wie hier auf so festem Grund steht, verschwinden nicht nur alle verständlichen Bedenken ; es wird auch der Wunsch lebendig, ein solches Vorgehen möge richtungweisend für weitere Veröffentlichungen auf biblischem Gebiet sein. Das Buch ist die Frucht vieler religiöser Vorträge, die der Verfasser vor klösterlichen Gemeinschaften, besonders vor beschaulichen Schwestern, aber auch vor religiös aufgeschlossenen Laien gehalten hat. Wer einen weiteren Beweis für die hohe Qualität dieses Kommentars wünscht, sei darauf hingewiesen, daß kein Geringerer als P. F.-M. Braun O. P., der ehemalige Ordinarius für neutestamentliche Exegese in Fribourg, diesem « commentaire théologique et spirituel », wie er ihn zutreffend kennzeichnet, ein sehr empfehlendes Vorwort mit auf den Weg gegeben hat.

K. Gieraths OP

Spicq C., OP: Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes, III. (Etudes Bibliques.) – J. Gabalda, Paris 1959. 368 p.

Dieser dritte Band der großangelegten Untersuchung des Verfassers über die Agape im Neuen Testament deutet die einschlägigen Stellen der Pastoralbriefe, des Hebräerbriefes und der johanneischen Schriften. Wie in den früheren Bänden ist jeweils eine Zusammenfassung beigefügt, die begreiflicherweise zum Corpus Johanneum besonders umfangreich ist (S. 313-357) und die Gedanken dort um folgende Themen gruppiert : Gott und Jesus ; Jesus und die Jünger ; Gott und die Welt ; Gott ist Liebe ; Die Gotteskindschaft, Werk und Geschenk der Agape des Vaters ; Was ist die Agape ? Die Bruderliebe ; Wachstum und Früchte der Agape. Viele Stellen sind auch in diesem Band eingehender behandelt : Jo. 3,16 (S. 127-132) ; 13,1 (S. 143-149) ; 13,34 f. (S. 170-180) ; 14,15-24 (S. 180-198) ; 15,9-17 (S. 149-170) ; 17,23-26 (S. 204-218) ; 21,15-17 (S. 230-237) ; 1 Jo. 3,10-23 (S. 255-270) ; 4,7 f. (S. 270-278) ; 4,10-12 (S. 278-288) ; 4,17-21 (S. 292-303). In diesen spätesten Schriften des Neuen Testamentes ist die Agape stärker als früher nicht nur als Gesinnung, sondern auch als Tat gesehen. Den Grund für diese Akzentverschiebung findet der Verfasser in der Christologie : Christus galt mehr als vorher als die Offenbarung der Agape des Vaters zur Welt. Diese Sicht Christi ist am deutlichsten in vier Texten der Pastoralbriefe und des 1. Johannesbriefes ausgesprochen (Tit. 2,11 ; 3,4 ; 2 Ti. 1,10 ; 1 Jo. 4,9), denen der Verfasser daher auch besondere Aufmerksamkeit schenkt (S. 15-44). Die vertiefte Einsicht in die Agape Gottes, die beispielhaft für die Agape der Menschen ist, hatte zur Folge, daß auch diese stärker als Tat verstanden wurde, was im Johannesevangelium und besonders im 1. Johannesbrief zum Ausdruck kommt. – Zur Anlage dieses dritten Bandes darf im übrigen auf die empfehlenden Besprechungen der beiden ersten Bände in dieser Zeitschrift verwiesen werden (Jahrgang 1958, S. 447 f. ; Jahrgang 1960, S. 197 f.).

K. Gieraths OP

Dogmatik

Malmberg, Felix, SJ : Über den Gottmenschen. (Quaestiones disputatae, Band 9.) – Herder, Freiburg i. Br. 1960. 122 S.

M. nimmt hier Stellung zu fünf strittigen Fragen der Christologie und schlägt einen mindestens in Einzelheiten neuen Standpunkt vor. Oft ist es Weiterführung bereits da und dort aufgetauchter Gedanken in bestimmte Konsequenzen hinein. Zuerst kommt die berühmte Fahndung nach dem Motiv der Menschwerdung. Für die tatsächliche Weltordnung glaubt M. auf Grund von Schrift und Tradition schließen zu sollen, daß die Schöpfung überhaupt ihr Dasein dem Willen Gottes verdankt, sich in Christus als intensivste, nämlich erbarmend erlösende Liebe zu offenbaren. Gott ließ Sünde zu, weil er auch Unwürdigen noch seine Liebe erweisen wollte, die « überfließend » sie durch das Opfer seines Sohnes aus der Sünde herausführen kann. Gerade als der Erlöser der Menschen ist Christus Ziel und Höhepunkt der Gesamtschöpfung einschließlich der Engel und aller ihnen zuteilgewordenen Gnaden. In dieser Perspektive fordert M. eine « dynamische » Ausweitung der Begriffe Menschwerdung, menschliche Natur Christi, hypostatische Union, die den Geschichtsverlauf des Lebens Jesu und des Erlösungswerkes samt der eschatologischen Vollendung darin einbeziehe. « Die Heilsgeschichte gehört in dem Sinn zum metaphysischen Begriff der menschlichen Natur Christi selbst, wie der geistige Wesensvollzug einer geistigen Natur zu ihr und ihrem Begriff selbst gehört » (S. 25). – Die zweite Abhandlung unternimmt eine neue spekulative Deutung der hypostatischen Union, nachdem sie namhafte bisherige Versuche abgelehnt hat. Mit einem Satz Augustins in C. serm. Ar. 8, 6 möchte M. folgende Gedanken stützen : Erschaffung implizierte immer, da sie auf geschöpflicher Seite gar nichts voraussetzt, eine Art unmittelbare Selbstmitteilung Gottes, die freilich dem Geschöpf ein vom göttlichen verschiedenes Sein verleiht [1]. Aber wenn schon, so erscheine höchstgesteigerte, nämlich « formale » Selbstmitteilung des göttlichen Seins nicht widersinnig, bei der « das ungeschaffene, formell ‚göttliche' Sein des Wortes der Seinsakt eines als menschliche Natur existierenden Geschöpfes » (S. 44) ist. Darin bestehe die hypostatische Union, und diese Mitteilung erschaffe die konkrete Menschennatur Christi (« ipsa assumptione creatur »). Folgen eine Anzahl Ergänzungen, auf die wir zum Teil weiter unten zurückkommen. – Ein dritter Beitrag bespricht die Unterscheidung zwischen Gnade der Vereinigung und habitueller Heiligungsgnade bei Christus. Letztere hält M. für gegenstandslos, denn der höchstdenkbaren Vergöttlichung durch die gratia unionis könne sie nichts hinzufügen. Statt sie in Christus wegen seiner Gemeinschaft mit den begnadeten Menschen zu postulieren, sollte man habituelle Gnade eher als eine gewisse Teilnahme aller Begnadeten an der geschaffenen Unionsgnade und damit an Christi Sohnschaft betrachten (S. 87). – Viertes Problem :

[1] Vgl. K. Rahner : Probleme der Christologie von heute, in : A. Grillmeier-H. Bacht : Das Konzil von Chalkedon, 3. Band, Würzburg 1954 ; übernommen in : Schriften zur Theologie, I, Einsiedeln 1960, 169 ff., S. 182 ff. ; 203 f.

Logos-Hegemonie und menschliches Ich-Bewußtsein Jesu. Auf alle Handlungen der Menscheit Christi hat die Person des Logos entscheidenden Einfluß, ohne deren echt menschliche Setzung zu beeinträchtigen ; im Gegenteil, die besondere Art der Verwirklichung dieser Menschennatur gibt dafür eine stärkste Sicherung. Auch der unscheinbarste Akt ist hier « actio deivirilis (theandrisch) » und von Heilswert. Die Frage : « Hat Christus ein menschliches Bewußtsein seines göttlichen Ich ? » wird bejaht, aber die Behauptung eines besonderen « psychologischen Ich » für die Erlebnis- und Ausdruckssphäre seiner menschlichen Natur abgelehnt, obschon man von einem « formell menschlichen Aktzentrum » reden könne. Wenn Christus in der ersten Person von sich spricht, kommt immer das menschliche Bewußtsein des göttlichen « Ich » zum Ausdruck. Die Meinung, daß Jesu Menschenseele von ihrer hypostatischen Verbindung mit dem Logos nur über ihre Gottschau im sog. lumen gloriae und so nur nach Art gegenständlichen Wissens Kenntnis hätte, hält M. für verfehlt [2]. – An fünfter Stelle treffen wir das Problem der Vereinbarkeit des Todesauftrages und der Unsündlichkeit Christi mit der menschlichen Freiheit und Verdienstlichkeit der Erfüllung. Zwei Wege sind von vorneherein ungangbar, erklärt der Verfasser : Deuteln an der Unsündlichkeit und Reduktion des verpflichtenden Auftrages zu einem Wunsch. Bleibt der eines besonderen Verständnisses der Freiheit des menschlichen Willens Christi. Das werde denn auch durch die Tatsache der hypostatischen Union nahegelegt. Gemäß früheren Ausführungen sieht M. im göttlichen Logos das « mandatum Patris » in Person. Es hat sich mit einer menschlichen Natur innigst vereinigt, sodaß diese Natur Erfüllung jenes Befehlswortes ist. Nicht einmal die Bitte um den Vorübergang des Leidenskelches macht da eine Ausnahme, selbst sie erfüllt noch einen Auftrag des Vaters, « der diesen 'schwachen' Christus wollte » (S. 118). Wahl zwischen Gehorsam und Ungehorsam konnte im Leben Jesu nie in Betracht kommen. Und doch wertete er den eigenen Kreuzestod in Stellvertretung der Sünder als ein bloßes « Teilgut », empfand diesen Sinn seiner menschlichen Existenz als ein ihm zugemutetes Opfer von äußerster Schwere, übernahm es also frei und verdienstlich, wenn auch Weigerung der Übernahme keinerlei Reize für ihn hatte.

Bei alten, festgefahrenen Kontroversen kann die Theologie neuartige Versuche, aus der Sackgasse zu helfen, prinzipiell nur begrüßen, zumal wenn der Autor die früheren Theorien objektiv zu würdigen trachtet und nicht einfach aus ihrem Gegensatz zueinander schon das Recht ableiten will, ihnen die eigene vorzuziehen ; wenn er die engere Konformität der seinen mit der Glaubenslehre, mit Schrift und Tradition nachweisen kann ; wenn er sich nicht scheut, gewisse Schwierigkeiten seiner Ansicht zu erwähnen. Auf das alles ist M. im allgemeinen bedacht. Daß aber in Dingen, die eigentliche Glaubensgeheimnisse unmittelbar anzielen, die neue Theorie lauter Licht ohne Schatten brächte, wer dürfte es erwarten ? Und wie sollte die Kompliziertheit des Gegenstandes nicht auch auf die Darstellung abfärben ? – Es liegt indes nicht daran, wenn wir an einigen entscheidenden Punkten die Erklä-

[2] Vgl. K. Rahner : a. a. O. S. 190 f.

rung des genau Gemeinten, an anderen die ausreichende Begründung vermissen. Ob die Klarheit vielleicht darunter leidet, daß wir eine Übersetzung aus dem Niederländischen vor uns haben ? Oder ob sowohl Erklärung wie Begründung etwas sparsam ausfallen mußten, um den üblichen Umfang der Bände dieser Reihe nicht zu überschreiten ? – Ein paar Desiderata seien angedeutet.

a) Wo M. zum « metaphysischen Begriff der menschlichen Natur Christi » auch dessen konkrete Lebensgeschichte und die ganze Heilsgeschichte rechnen will (S. 24 ff.), wäre eine Erläuterung erwünscht über den Sinn, in dem er « Metaphysik », « metaphysisch » nimmt. Individuelle Besonderheiten werden sonst nicht in das Gebiet der Metaphysik eingereiht. Diese Kritik richtet sich nicht gegen die Ansicht, zur Menschwerdung des Gottessohnes gehöre, konkret gesehen, auch sein ganzes menschliches Leben, sein besonderes Schicksal mit allen Einzelheiten ; sie stellt nur die Frage, wieso hier die Qualifizierung « metaphysisch » am Platze sei. – b) Bei dem zweiten Thema wächst die Spannung, wenn M. ankündigt, nun komme « die Erörterung der wohl noch nicht ausreichend behandelten Schwierigkeit : wie kann das ungeschaffene, formell ‚göttliche' Sein des Wortes der Seinsakt eines als menschliche Natur existierenden Geschöpfes sein ? » Die zur Antwort folgenden Ausführungen scheinen ins Unzulängliche abzugleiten. Es heißt dort unter anderm : « Schließen sich aber diese zwei Begriffe : 'begrenzte menschliche Seinsvollkommenheit' und, in unbeschränkter Weise des Seins' – nicht notwendigerweise gegenseitig aus ? Wir antworten : zweifellos in diesem Sinn, daß eine beschränkte Seinsvollkommenheit niemals die unbeschränkte Seinsvollkommenheit in reiner Identität sein kann und umgekehrt. Das wird aber auch nicht behauptet. Die Frage, um die es geht, ist vielmehr diese : kann die unbeschränkte Seinsvollkommenheit eine real von ihr unterschiedene endliche menschliche Seinsvollkommenheit besitzen, so daß in Wahrheit gesagt werden kann : Gott hat eine menschliche Natur angenommen, Gott ist jetzt wirklich Mensch? Warum wollte aber das vollkommene ‚Sein', das ja nichts verneint, nicht auch die menschliche Seinsvollkommenheit besitzen können, vorausgesetzt natürlich, daß diese in ihrer Endlichkeit mit dem ‚Sein' zwar geeint, aber nicht identifiziert wird ? Und warum sollte die formell menschliche Seinsvollkommenheit nicht durch das vollkommene ‚Sein' angenommen werden können und dabei dennoch nur menschliche, also unvollkommene Seinsvollkommenheit bleiben ? » (S. 44 f.). Die Begriffe « Besitzen, Geeintsein » sind im Verhältnis zu denen, die M. verwendet, wenn er seine besondere Theorie präzis von andern unterscheiden und kennzeichnen will, vag, harmlos, mit ihnen wird jede andere Theorie auch einverstanden sein, ebenso mit dem herkömmlichen « Angenommenwerden ». Hier bieten sie aber keine Erklärung und keine Lösung, keine « Behandlung » der Schwierigkeiten, die der neuen Ansicht inhärieren können, sondern sind eher ein Rückzug auf das Allgemeine.

c) Die erste der « Ergänzungen » zum zweiten Thema setzt sich ein für ungeschmälerte « Personhaftigkeit » auch der menschlichen Natur in Christus. Den Sinn kann man vielleicht am ehesten aus folgenden Sätzen entnehmen : « das göttliche Wort, das 'Ja' des Vaters verneint nichts, es beraubt

die menschliche Natur Christi keiner einzigen eigenmenschlichen, dem Menschen eigenen Perfektion ; es verhält sich rein positiv : es teilt sich selbst, unmittelbar und ganz, dieser konkreten individuell existierenden menschlichen Natur mit, es führt sie somit zu der für eine menschliche Natur denkbar höchsten Existenzweise, es personalisiert diese menschliche Natur. Das will sagen : die Person des Logos nimmt sie in sich selbst auf und macht somit diese Menschennatur in vollkommenster Weise auch menschlich-personhaft » (S. 57). Deshalb schlägt M. eine Unterscheidung vor : « primär » oder « schlechthin » wäre in Christus nur ein Ich, das göttliche des Logos, « sekundär » oder « secundum quid » (« in gewisser Hinsicht ») aber ein menschliches Ich dazu (S. 59 ff.). « In gewisser Hinsicht (‚secundum quid') jedoch könnte man in der einen Person des Gottmenschen wohl von zwei 'Personen' sprechen » (S. 61). Die Termini gleichen denen, die Thomas von Aquin in der Q. disp. De un. Verbi inc., a. 4 zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen göttlichem und menschlichem « esse » Christi verwendet. Nur scheint das Recht zu dieser Übertragung ungesichert : gegen das doppelte « esse » kann man nicht einmal den Wortlaut, geschweige denn den Sinn kirchlicher Lehräußerungen anführen. Doppelung der Person aber weicht vom Wortlaut der Kirchenlehre ab ; daß es deren Sinn nicht verletzt, wäre eingehender Darlegung wert. – d) Die zweite « Ergänzung » übernimmt die Vorbehalte, die K. Rahner [3] vom Inkarnationsdogma her gegen den Satz von der Unveränderlichkeit Gottes anmeldet, samt den Distinktionen, die hier zu machen seien. Sucht man nun hinter den mühsamen Windungen dieser « *Aussagen* » (Gott ändert sich nicht « in sich selbst », aber er ändert doch in Schöpfung und Inkarnation « sich selbst am andern oder im andern von sich selbst ») den annähernd richtigen *Gedanken*, so läßt er sich eben nach eigenem Eingeständnis M'.s nicht vollziehen, d. h. es bleibt bei Formeln (und was für welchen !), die einem als solche jede gedankliche Quintessenz ersetzen sollten.

e) Das Verhältnis zwischen assumptio und creatio der Menschennatur Christi wird zur akuten Frage für den, der den Leitsatz « ipsa assumptione creatur » adoptiert in dem engeren Sinn, den der Verfasser prägt, und anderseits die herkömmliche Lehre, daß Wirken nach außen Sache der Trinität, folglich auch die Erschaffung der Menschennatur des Erlösers Werk der Trinität ist, nicht mißachtet. Hier bietet M. keine eindeutige Darlegung. Weder S. 49 f. noch S. 93 ff. erlauben vollen Einblick in seinen schlußendlichen Standpunkt. Will er die Erschaffung durch Vater und Geist nur mittelbar genommen wissen ? Es scheint, denn S. 96 lesen wir : « In einer gewissen Analogie mit dem Leitwort : 'omne agens agit per suam formam' sollte man nach unserer Meinung sagen dürfen : Gott erschafft Christi Menschheit durch den Logos-als-diese-Menschheit-aktuierend. Könnten wir nicht, nebenbei bemerkt, in diesem *eigentlichen* und nicht bloß *appropriierten* Sinn die Lehre der Schrift verstehen, daß Gott durch den Logos alles gemacht habe ? » Die anschließenden Bemerkungen über eine Verbindung mit der ganzen Trinität infolge hypostatischer Union mit der Person des Logos bestärken die

[3] A. a. O. S. 196-202.

Vermutung, daß er die Erschaffung durch die erste und dritte Person ebenso mittelbar denke wie diese Verbindung mit ihnen.

f) Den Weg zur Beantwortung der fünften Frage bahnt sich M. durch eine Supposition, der man Kühnheit nicht absprechen kann. Die Theologen weisen darauf hin, daß die Kirche den Janseniussatz verurteilt hat, wonach zur Verdienstlichkeit menschlicher Akte vor Gott Freiheit von äußerem Zwang genüge, Freiheit von innerer Nötigung nicht erforderlich sei (Dz 1094). Sie wenden diese Verurteilung auch auf Freiheit und Verdienst der Akte des Menschenwillens Christi an. M. bestreitet das Recht solcher Berufung. Er empfiehlt vielmehr, daß man die Worte früherer lehramtlicher Erklärungen über das Leiden Christi beachte, die etwa einfach sagen, der Herr habe « ἑκουσίως (voluntarie) » oder « sponte » gelitten (2. Konzil von Konstantinopel : Dz 215 ; Lateransynode von 649 : Dz 255). Das soll offenbar heißen, Freiheit von innerer Nötigung sei vielleicht dem menschlichen Willen des Erlösers zum Verdienen nicht erforderlich gewesen, und die folgenden Ausführungen ergeben, daß M. aus der hypostatischen Union eine so gemeinte Unmöglichkeit der Gehorsamsweigerung ableitet. Zu seinen Gunsten zitiert er einen Text aus Thomas. In 3 Sent. d. 18, q. 1, a. 2, ad 5 (S. 120 f.). Er könnte sich z. B. auch auf Augustinus berufen (s. T. J. Van Bavel, Recherches sur la Christologie de saint Augustin, S. 94 f. ; S. 122 ff.), dessen Anschauung Thomas an jener Stelle offensichtlich wiedergibt. Wenn aber der Satz des Jansenius die Klausel « in statu naturae lapsae » enthält, muß dann dessen Verurteilung nicht erst recht für die Menschheit Christi verbindlich erscheinen ?

Ein paar Wendungen kommen dem gewöhnlichen Sterblichen merkwürdig vor. So S. 22 die Erklärung, das peccatum originale mit seinen Folgen werde aus vorauswirkender Erlösungsgnade « von innen her gemäßigt und gehemmt ». S. 47 redet von einer Selbstmitteilung Gottes, bei der « ein anderes von Gott, das von ihm einfachhin unterschieden ... ist, entsteht » ; S. 48 kehrt « das andere von Gott », « das andere von sich » wieder, und als besonders treffend erscheint diese Ausdrucksweise, wenn das Verhältnis der Menschheit Christi zu seiner göttlichen Hypostase gekennzeichnet werden soll (vgl. etwa S. 64). S. 43 : statt « der Geist hat in unserem menschlichen Wesen der Primat » lies : den Primat. – Wenigstens ein Autorenverzeichnis hätte wertvolle Dienste zur Orientierung über die mutige Stellungnahme des Verfassers in diesen Kernfragen der Christologie leisten können.

C. Zimara SMB

Gutwenger, Engelbert, SJ : Bewußtsein und Wissen Christi. Eine dogmatische Studie. – Verlag Felizian Rauch, Innsbruck 1960. 200 S.

Die vorliegende Studie ist ein ausführlicher Diskussionsbeitrag zu den dogmatischen Fragen über das Bewußtsein und Wissen Christi. Im ersten Abschnitt wird sogleich die heutige Kontroverse um das menschliche Ich Christi skizziert, wobei in scharfen Strichen und kritischer Stellungnahme die wichtigsten gegensätzlichen Positionen (« autonomes » menschliches Ich bei Galtier einerseits, ein ontologisches Ich der Person des Wortes, das im menschlichen Bewußtsein Christi aufscheint, in den verschiedenen Explikationen von

Parente, Diepen, Xiberta andererseits) umrissen werden. Seine eigene Auffassung entwickelt der Verfasser, indem er von den Ich-Aussagen des Evangeliums ausgeht und anschließend eine Analyse der menschlichen Icherfahrung vornimmt. Als Ergebnis der Übertragung seiner Analysen auf das Bewußtsein Christi hält er fest: « So bleibt demnach nichts anderes übrig, als in der Gesamtheit und Erlebniseinheit, bestehend aus Aktzentrum, Logos, dem hypostatischen Eingebettetsein des Aktzentrums in die Person des Logos und dem von allem sonstigen in Selbständigkeit Abgehobensein, das Icherlebnis der Seele Christi zu erblicken » (S. 74). Der Abstand zu Galtier in dieser Explikation ist deutlich, zumal unterstrichen wird, daß das menschliche Aktzentrum nicht als « Ich » angesprochen werden kann, wie es etwa Haubst meint. Mit Recht wird gegen Galtier u. a. betont, daß das Axiom « Operationes Dei ad extra sunt communes tribus personis » nur für die Wirkursächlichkeit gilt und so einen eigenen formalursächlichen Einfluß des Logos auf die menschliche Natur nicht ausschließt (S. 29). Aber auch zu den verschiedenen Explikationen des Gegentypus, besonders zu Parente, wird kritische Distanz gewahrt.

Der zweite Teil der Untersuchung gilt der Frage des Wissens Christi und einer Prüfung der einzelnen Arten dieses Wissens. Besondere Aufmerksamkeit wird der Erkenntnis des Wirklichen durch die Gottesschau geschenkt, wobei sich Gutwenger bemüht, einen zu starren Begriff der Unveränderlichkeit Gottes aufzulockern und mit Hilfe der Unterscheidung von « esse in » und « esse ad » bei der Relation eine Modifikation der göttlichen Wesenheit durch den Schöpfungswillen zu begründen, die wiederum Grundlage der scientia visionis in der Gottesschau Christi ist. « Das ‚ad aliquid' der wirksamen Allmacht, durch das die Kreation, die Erhaltung und der Konkurs zustande kommen, enthält darum das Bild des ganzen Universums und seiner Geschichte » (S. 120). Bei der Frage nach der Vereinbarkeit von relativer Allwissenheit Christi und einem realen Nichtwissen und Wissensfortschritt betont der Verfasser im Anschluß an Bonaventura die Unterscheidung von habituellem und aktuellem Wissen und macht auf die notwendige Begrenzung des aktuellen Wissens Christi wegen des Prinzips der Aufmerksamkeitsbeschränkung und der besonderen Grenze, die durch die Sendung Jesu bedingt ist, aufmerksam. Mit Recht wird der sehr hypothetische Charakter der scientia infusa Christi in der klassischen Schulexplikation hervorgehoben, und ein eingegossenes Wissen wird nur soweit zugelassen, als es eine echte Funktion auszuüben hat. Gutwenger sieht diese Funktion vor allem bei der Transponierung des in der visio Geschauten (gemeint sind die sekundären Objekte der visio) aus der unkonzeptuellen in die konzeptuelle Sphäre.

Im dritten Teil wird der Versuch unternommen, einige besondere Antinomien, die durch die verschiedenen Aussagen über die Wissensarten Christi bedingt sind, zu lösen. Die Vereinbarkeit von Gottesschau und Leiden wird dadurch gezeigt, daß die Gottesschau in der Phase der kenosis nicht ohne weiteres als visio *beata* zu fassen ist, eine Anregung, die K. Rahner schon vor Jahren gemacht hat, ohne daß er zitiert würde (Vgl. Schriften zur Theologie I, 190). Der gleiche Ansatzpunkt dient auch zum Nachweis der Vereinbarkeit von Gottesschau und Freiheit Christi, wobei das mandatum divinum

jenes Gewicht behält, das ihm nach der Schrift zukommt. Abschließend wird der Weg von der Analyse des Bewußtseins Christi, nach der der Logos eine unmittelbare Bewußtseinsgegebenheit der Menschheit Jesu ist, zurückgegangen zur Ontologie der hypostatischen Union.

Die ganze Untersuchung Gutwengers zeichnet sich durch ein klares methodisches Vorgehen und eine kritische Sichtung der einschlägigen Fragen aus. Dem induktiv-positiven Moment wird starke Beachtung geschenkt, besonders bei der näheren Bestimmung des Ich-Bewußtseins Christi, was vorteilhaft dazu beiträgt, daß die verschiedenen Aussagen der Schrift (z. B. über das Nichtwissen, das Gebot des Vaters u. a.) ernst genommen werden. Immerhin seien zwei kritische Bemerkungen angebracht: Wenn es auch das gute Recht des Verfassers ist, sich bei der Darstellung der verschiedenen Typen einer Bewußtseinschristologie auf einige Grundtypen zu beschränken, so hätte er doch der Aktuationstheorie einigermaßen Beachtung schenken müssen, nachdem die Anregungen M. de la Tailles von J. Ternus und A. Grillmeier auch auf die Christo-Psychologie übertragen wurden. F. Malmbergs Quaestio Disputata « Über den Gottmenschen » (Freiburg i. Br. 1960) konnte der Verfasser noch nicht einsehen, aber gerade diese Quaestio Disputata dürfte ergänzend und vertiefend die Fruchtbarkeit eines mehr spekulativen Durchdenkens der Christo-Psychologie im Sinne des Axioms « ipsa assumptione creatur » zeigen. Im Ergebnis scheint sich Malmberg bei der Frage nach dem Ich Christi übrigens nicht allzuweit von Gutwenger zu entfernen, da auch er es ablehnt, das menschliche Aktzentrum Christi als Ich zu bezeichnen und die Auffassung vertritt, daß überall dort, wo Christus in der Schrift von sich als « Ich » spricht, simpliciter die Rede ist vom menschlichen Bewußtsein seines göttlichen « Ich » (S. 110 f.). Ohne diesen mehr spekulativen Weg, wie er übrigens auch mehrfach von K. Rahner skizziert wird, dürfte es nicht gelingen, die Einheit in Christus wirklich als einigende Einheit, und nicht nur als geeinte Einheit zu explizieren und in diesem Sinn die Logoshegemonie mit einer (gerade wegen der Hegemonie) echten Autonomie der Menschheit Christi zu verbinden. Das letzte Kapitel Gutwengers über die hypostatische Union hätte durch eine solche vertiefende Schau wesentlich gewinnen können. – Die zweite Bemerkung betrifft die Darstellung der Beziehung von Gottesschau und Freiheit. Hier könnte eine weitere Analyse des theologischen Begriffes der Freiheit und des Verdienstes wohl zeigen, daß solche Freiheit im höchsten Sinn bestehen kann (und auch Verdienst, insofern als es sich um die caritas viatoris handelt), auch wenn Christus in einem sehr wahren Sinn das Gebot des Vaters erfüllen mußte und hier gar nicht anders konnte, da ihm der Ungehorsam in keiner Hinsicht als Gut erscheinen konnte. Vgl. auch hier die Ausführungen bei Malmberg S. 115-122. – Als Druckfehler notieren wir: S. 159 u. 199 muß es Kittel G. statt Knittel heißen. – Diese Bemerkungen sollen die Bedeutung der Untersuchung Gutwengers nicht mindern. Sie ist in jedem Fall ein wichtiger und sehr positiver Beitrag zur Klärung eines bedeutsamen und schwierigen Fragenkomplexes der Christologie.

M. Löhrer OSB

Cor Jesu. Commentationes in Litteras Encyclicas Pii PP. XII « Haurietis aquas » quas peritis collaborantibus ediderunt Augustinus Bea SJ, Hugo Rahner SJ, Henri Rondet SJ, Friedr. Schwendimann SJ. 2 vol. I : Pars theologica, II : Pars historica et pastoralis. – Herder, Roma 1959. xv-780, vi-661 p.

L'importante encyclique de Pie XII « Haurietis aquas » a été l'occasion de cette véritable encyclopédie du Sacré-Cœur, à laquelle un grand nombre de théologiens de renom ont collaboré, sous l'impulsion du T. R. Père Bea, S. J., aujourd'hui cardinal. Cet ouvrage devait être offert en hommage au grand pape dont il voulait commenter la pensée et l'enseignement. Il n'a pu qu'être dédié à sa mémoire.

Il comprend deux parties, dont chacune occupe un gros volume : une partie théologique et une partie historique et pastorale.

Cet ouvrage, qui rassemble tant de travaux de valeur et tant de renseignements de premier ordre, est destiné à devenir un instrument de travail indispensable pour tout ce qui concerne la théologie, l'histoire, la spiritualité du Sacré-Cœur. En outre, il faut insister là-dessus, car c'est certainement un des objectifs que les éditeurs se sont assignés et qu'ils ont atteint, il sera une source indispensable pour les prédicateurs, tant des retraites fermées que des missions paroissiales : et il faut souhaiter qu'ils y aient largement recours, afin d'éviter ces manières de présenter la dévotion au Sacré-Cœur qui sont en partie responsables de la crise actuelle de la dévotion chez les jeunes, et en même temps de faire porter l'accent sur cette disposition nécessaire à la vie chrétienne qu'est le sens du péché, et dont le refus explique aussi, pour une autre part, cette crise : de celle-ci on ne triompherait pas heureusement en acceptant ce refus (cf. les importantes remarques du R. P. Holstein sur ce sujet : t. II, p. 323-326).

Chacune des études qui nous sont offertes mériterait d'être présentée à part. On n'y saurait songer dans le cadre d'un simple compte rendu de l'ouvrage. L'ensemble est vaste, il ne paraît guère coordonné. Plusieurs études empiètent l'une sur l'autre et, en particulier, puisque certaines d'entre elles étaient consacrées à la théologie biblique du Sacré-Cœur, était-il nécessaire que les mêmes sujets soient traités, en outre, dans les articles de théologie spéculative ? Etait-il nécessaire aussi de traiter deux fois de la révélation de l'amour divin dans l'Ancien Testament ? Certes ce sont deux études différentes, puisque les auteurs sont différents : mais le sujet traité est pratiquement le même. De même nous avons deux articles consacrés aux rapports du Sacré Cœur de Jésus et de l'Eglise, ce qui n'empêche évidemment pas les autres rédacteurs de traiter à leur tour du même sujet quand ils le rencontrent. Ce manque de coordination est le défaut ordinaire de ces ouvrages collectifs, dans lesquels chaque auteur travaille de son côté, sans s'occuper du travail des autres, l'ignorant même le plus souvent. Il est la rancon presque inévitable de cet avantage considérable qu'est la réunion autour d'un même sujet, d'un grand nombre d'auteurs éminents et de compétence éprouvée. Dans le cas présent cependant l'ouvrage se ressent trop manifestement du défaut d'un plan d'ensemble.

La partie théologique appelle une autre remarque. Plusieurs des études

qui la composent, fort intéressantes d'ailleurs en elles-mêmes, ne traitent du Sacré-Cœur de Jésus que très indirectement. Parce que, dans l'encyclique, le triple amour dont le Cœur de Jésus est le symbole est donné comme l'objet du culte du Sacré-Cœur, plusieurs auteurs ont pris pour sujet d'étude simplement l'amour divin pour les hommes, l'amour du Christ pour son Eglise, ou bien la psychologie du Christ, ou encore les rapports de Jésus et du Saint-Esprit. Toutes ces études, je le répète, présentent un grand intérêt en elles-mêmes : mais était-ce bien leur place ? D'une part, on aurait pu, dans cette voie, étendre indéfiniment l'ouvrage ; d'autre part, et c'est peut-être le plus regrettable, on ne songera pas toujours à chercher là certains développements théologiques importants. Don Diepen par exemple reprend dans sa belle étude « L'Esprit du Cœur de Jésus » l'exposé de sa théorie de la co-essentialité en nous de l'intelligence et de son verbe : qui songera à la chercher là ?

Ces remarques ne visent pas à diminuer le mérite et l'importance de cet ouvrage. Par les bibliographies partielles et surtout par le large exposé bibliographique qui le conclut, il aidera considérablement l'étude du culte du Sacré-Cœur. Par tous les travaux qui le composent il apporte lui-même à cette étude une contribution d'une exceptionnelle importance.

J.-H. Nicolas OP

Kirchengeschichte

Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens, Bd. 13. (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, 1. Reihe, 13. Bd.) – Verlag Aschendorff, Münster 1958. 304 S.

Die wichtigste Abhandlung des Bandes (S. 1-170) schrieb Franz Richard Franke über « Die freiwilligen Märtyrer von Cordoba und das Verhältnis der Mozaraber zum Islam ». Die Darstellung beginnt mit dem Einfall der Araber 711 in Spanien und schildert das eigenartige Durcheinander der kulturellen und religiösen Verhältnisse (christiani occulti). Die bald einsetzende anti-islamitische Polemik der Christen verteidigte das Trinitätsdogma und die Christologie. Dabei griff das spanische Schrifttum auf die Arbeiten der in ähnlicher Lage befindlichen morgenländischen Theologen zurück, besonders auf die Arbeiten des hl. Johannes von Damascus († ca. 749) und des Bischofs Theodor Abu Qurra von Harran († ca. 820). Auch sonst sind zwischen Spanien und Palästina durch Mönche und Wallfahrten Verbindungsfäden nachweisbar. Kreise von Asketen und Mönchen drängten schließlich zum offenen Angriff gegen den übermütigen Islam, was dazu führte, daß Mitte des 9. Jahrhunderts etwa 50 Christen innerhalb weniger Jahre freiwillig oder gezwungen zu Martyrern wurden. Für die ganze Bewegung setzte sich Abt Speraindeo († ca. 851) und seine beiden Schüler Eulogius und Alvar ein, deren Werke hier bis aufs letzte Detail analysiert werden. Der Metropolit von Sevilla und die meisten Christen lehnten jedoch diese Kampfart ab.

Von den im Bande noch enthaltenen Kurz-Arbeiten seien wenigstens die Gegenstände hervorgehoben. Eine Studie betrifft die Moschee von Cordoba aus der 2. Hälfte des 8. Jahrunderts, deren zweigeschossige Bogenordnung auf christliche Vorbilder zurückgeht. Zahlreiche Original-Texte bietet eine Darlegung der Handelsverbindungen zwischen deutschen und nordspanischen Gebieten des 13.-14. Jahrhunderts. Eine kunstgeschichtliche Betrachtung faßt den Altar des Klosters San Cugat von 1504/07 ins Auge, ein Werk des deutschen Meisters Anye Bru. Weitere Arbeiten betreffen den Hof Peters des Großen von Katalonien im 13. Jahrhundert und den deutschen Orden in Spanien im 14.-15. Jahrhundert. Mehr in die Literaturgeschichte hinein greift eine Untersuchung, welche darzustellen sucht, wie Calderon den antiken Mythus Echo und Narziß umgewandelt hat. Eine Übersicht über die spanischen Zeitschriften der letzten Jahrzehnte beschließt den reichen Band, dessen Reichtum ein Gesamtregister rechtfertigen würde.

Iso Müller OSB

Tschudy, Abt Raimund : Die Benediktiner. (Orden der Kirche, hrsg. v. Dominikus Planzer OP, Bd. 4.) – Paulusverlag, Freiburg Schw. 1960. 281 S.

Mit Recht betont der Verfasser, es sei ein Wagnis, in gedrängtem Raum einen Überblick bieten zu wollen über Wesen, Eigenart, Werden und Wachstum des benediktinischen Mönchtums. Aber das Wagnis ist gelungen. Abt Raimund Tschudy von Einsiedeln bietet uns in seinem gediegenen Werk ein wahres Kompendium benediktinischen Lebens. Er konnte sich freilich auf gediegene Vorarbeiten stützen. Die geistvollen Regelkommentare von Delatte, Herwegen und Steidle, die fein abgewogene und literarisch vorzügliche Studie von Walter Nigg, das aszetische Schrifttum von Dom Marmion und das historische Standardwerk von Schmitz, dessen deutsche Übertragung unser Verfasser als Nachfolger von Dr. P. Ludwig Räber selbst besorgte, haben ihm die Arbeit wesentlich erleichtert und eigentlich erst ermöglicht. Als Novizenmeister durfte er auch persönlich wertvollste Erfahrungen sammeln, die ihm jetzt zustatten kommen. Denn während das vorliegende Buch sich im Druck befand, haben ihm seine Mitbrüder in einer sehr ehrenvollen Wahl den Abtsstab in die Hand gelegt.

Wenn man über den heiligen Benedikt und sein Werk schreiben will, wird man zuerst ein Wort über die Ursprünge des Mönchtums sagen müssen. Darum handelt der erste Teil von den Worten des Herrn, der selbst als der eigentliche Gründer des christlichen Ordensstandes anzusprechen ist, da er seine Jünger aufforderte, alles zu verkaufen, um es den Armen zu geben, Vater und Mutter, Haus und Hof zu verlassen, um ihm nachzufolgen. « Diese gewinnenden Worte haben das Mönchtum erzeugt, die Klöster mit Mönchen und die Wälder mit Eremiten in großer Zahl angefüllt» (Petrus Damiani, zitiert S. 12). Das monastische Leben entspricht sogar einem allgemein menschlichen Bedürfnis. Zu allen Zeiten hat es denn auch Menschen gegeben, die abseits vom Lärm der geschäftigen Welt, bedürfnislos und zufrieden sich ausschließlich göttlichen Dingen zuwandten und damit einen inneren Reichtum erwarben, von dem Generationen zehrten. Ein wahrer

Frühling blühte auf, als am Ende der blutigen Christenverfolgungen hochgemute Männer und Frauen in der Abgeschiedenheit der Wüste durch schonungslose Aszese einen Ersatz für das Martyrium suchten und fanden. Die ruhmreiche Epoche der Wüstenväter bedeutet in der Geschichte der katholischen Orden so etwas wie die Urkirche im Leben der Christen ganz allgemein. Man wird immer mit einer gewissen Sehnsucht dieses einzigartige Pfingstwunder bestaunen und auch immer wieder dorthin zurückkehren müssen, um aus den ursprünglichen Quellen zu schöpfen. Wenn St. Benedikt in vielen Belangen der äußeren Lebensordnung bewußt andere Wege geht, so bleibt ihm doch grundsätzlich Leben und Lehre der alten Väter heiliges Erbe und unantastbare Verpflichtung. Seine Mönchsregel ist ohne beständigen « Rückgriff » auf Kassian, der uns in seinen Schriften eben das genannte Erbe überliefert, niemals in den eigentlich und ursprünglich intendierten Dimensionen zu erfassen.

Im zweiten Teil des Buches stellt uns Abt Raimund den heiligen Benedikt selber vor als « Mann Gottes », wie ihn St. Gregor in seinen berühmten Dialogen zeichnet. Diese gedrängte Biographie gehört zweifellos zum Schönsten, was je über unsern Mönchsvater geschrieben wurde und dem geneigten Leser (der nicht bloß mit den Augen, sondern mit dem Herzen liest) ergeht es wie Walter Nigg : « Man kann sich diesen aufbauenden Menschen (St. Benedikt) nicht vergegenwärtigen, ohne eine tiefe Sehnsucht nach dessen Nähe zu empfinden. Ein unstillbares Heimweh nach benediktinischer Geistigkeit beginnt sich zu regen, die etwas vom Frieden Christi widerspiegelt, der höher als alle Vernunft ist. Kein unbestimmtes Gefühl, das nach wenigen Minuten wieder vergeht, sondern ein verzehrendes Verlangen nach dem Gesegneten nimmt überhand und fängt in den Eingeweiden förmlich zu brennen an, wie es in den Psalmen heißt. Je tiefer man sich mit dem Verfasser der Regula einläßt, umso stärker ballt sich der Wunsch : Wenn es doch nur zu einer geistigen Wiederkehr Benedikts käme ! »

Der Hauptteil des Buches gilt naturgemäß der heiligen Regel, ihrer Geschichte, ihrer Bedeutung, ihrem Hauptanliegen und ihren Ausstrahlungen. Was hier über Gebet, Chordienst, benediktinische Frömmigkeit und monastische Arbeit in Schule, Seelsorge und Apostolat gesagt wird, ist sehr ausgewogen und im guten Sinn des Wortes vernünftig. Daß immer wieder der Tonfall der Einsiedler Klostertradition aufklingt, spricht nur für den guten Benediktiner, der eben durch das Gelübde der Stabilität an die eigene Abtei gebunden wird bis zum Tod und dort die Heimat der Seele findet. Mit der gleichen Freiheit werden andere Klöster die Akzente da und dort etwas anders setzen, denn gerade diese Nuancierungen machen den Reichtum des benediktinischen Mönchtums auf, das keineswegs zentral gesteuert wird, sondern sich nach den Weisungen des Stifters den Gegebenheiten von Raum und Zeit anzupassen hat.

Im geschichtlichen Abschnitt verfolgt der Autor die Entwicklung des benediktinischen Gedankens durch 1400 Jahre und zeigt, wie die Benediktiner « die Höhen und Tiefen der Geschichte der Kirche und der abendländischen Kultur miterlebt, mitgestaltet und miterlitten haben ». Sofern in der Gesamtplanung der Reihe « Orden der Kirche » kein Sonderband für

die Zisterzienser vorgesehen ist, wäre zu sagen, daß sie in diesem Überblick nicht genügend gewürdigt wurden. Wenn sie auch kirchenrechtlich zwei selbständige Orden bilden, sind sie doch wahre Söhne des heiligen Benedikt und die Abteien der strengen Observanz haben in Frankreich und Amerika einen Zulauf, der an die besten Zeiten des Mönchtums erinnert.

Zum Schluß drängt sich die Frage auf, ob der älteste Orden des Abendlandes immer noch zeitgemäß sei. Dazu bemerkt Abt Raimund mit Recht, daß die schwarzen Mönche auf die vielfältigen Probleme der Gegenwart umso besser und klarer antworten können, je treuer sie sich auf die Grundelemente der heiligen Regel besinnen : Gebet, Arbeit, Selbstzucht und Weltabkehr.

Wir können dem jungen Abt von Einsiedeln nur gratulieren und danken für diese feine Gabe, die gleicherweise sein Wissen und seine Frömmigkeit bezeugt, die zu begeistern versteht, ohne unsachlich zu werden, und weitherziges Urteil mit unbedingter Grundsatztreue verbindet !

V. Stebler OSB

Schmitz, Philibert, OSB : Geschichte des Benediktinerordens, Vierter Band : Die äußere Entwicklung des Ordens vom Konzil von Trient bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. Verfassungsgeschichte vom 12. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. Ins Deutsche übertragen u. hrsg. von Raimund Tschudy OSB. Mit 8 Bildtafeln. – Benziger, Einsiedeln 1960. 327 S.

Der Hauptteil (S. 1-205) behandelt die äußere Entwicklung der Klöster vom 16. bis 20. Jahrhundert. Der Verfasser geht von Land zu Land und bietet jeweils einen großen Längsschnitt vom Konzil von Trient bis zur französischen Revolution. Die Methode ist begreiflich als erste große Gesamtbearbeitung des Materials. Wenn man weiter zum querschnittlichen Denken vorwärts schreiten will, muß man alle Kapitel berücksichtigen, z. B. über die Bildung der Kongregationen, über die Klöster in der Barockzeit, in der Aufklärung, usw. Erfrischend wirkt die kühle Objektivität, mit welcher Schmitz über die Zustände urteilt, auch gegenüber dem französischen Benediktinertum, dem er Jansenismus und Kritisiersucht vorwerfen muß. Im Teile über das 19./20. Jahrhundert kommt die Restauration der Klöster im 19. Jahrhundert glücklich zur Sprache. Bei Solesmes und Beuron vermißt man die geschichtliche Beziehung zum barocken Benediktinertum. Schon im 18. Jahrhundert war die liturgische Bewegung da, sogar manchmal in extremer Art. Die Ablehnung der Außenposten wurde durchaus als Ideal empfunden und von der Nuntiatur erstrebt. Die Darstellung der neuesten Zeit ist begreiflicher Weise mehr statistisch als geschichtlich orientiert.

Zum Besten und Wertvollsten gehört, was Schmitz S. 209-275 über die Verfassungsgeschichte des 12.-20. Jahrhunderts sagt. Hier bietet er aus seinen großen Kenntnissen eine Charakteristik von Abtswahl und Kommende, von Profeß und Praebende, von Kongregationen und deren Konföderation (1893), von Exemption und Patronatsrechte, von Schirmvogtei und Zehnten. Eine solche Zusammenfassung, auch wenn sie sich da und dort nur auf unsystematisch gesammelte Belege stützen kann, ist umso anerkennenswer-

ter, als sie sich nicht etwa nur auf ein einziges Land bezieht. Wie gerecht urteilt auch hier der Verfasser, der beispielsweise die Praebenden nicht einfach verdammt, sondern zeitgeschichtlich zu begreifen sucht.

Die Übersetzung von Raymund Tschudi, dem heutigen Abte von Einsiedeln, liest sich gut, die Literaturangaben sind genau und hinreichend, die Register umfassend. Mit Sehnsucht erwartet jeder Leser den folgenden fünften Band, der die Kulturtätigkeit der schwarzen Benediktiner vom 12.-20. Jahrhundert schildern wird. Iso Müller OSB

Engelmann, Ursmar, OSB : Der heilige Pirmin und sein Missionsbüchlein. Eingeleitet und ins Deutsche übertragen. (Reichenau-Bücherei, 1.) – Jan Thorbecke Verlag, Konstanz 1959. 99 Seiten, 4 Vollbilder und eine Karte.

Am Buche überrascht zunächst die längere, sachlich gediegene Einleitung, welche die kirchengeschichtlichen und rechtshistorischen Voraussetzungen des pirminischen Gesamtwirkens im allgemeinen und seines Missionsbüchleins im besonderen nach neuesten Erkenntnissen darstellt. Die Ausgabe selbst (S. 23-99) bietet auf der einen Seite den lateinischen Text ohne Angabe der Varianten und Zitate, ausgenommen die biblischen Entlehnungen, auf der andern Seite eine getreue und flüssige Übersetzung. Die Edition schließt sich ganz an den Text an, den 1927 *P. Gall Jecker OSB*, dessen Andenken übrigens das Büchlein gewidmet ist, herausgegeben hat. Für die genauere wissenschaftliche Forschung wird man auf Jeckers Edition zurückgreifen und dazu noch die Ergänzungen Paul Lehmanns in den Studien und Mitteilungen des Benediktinerordens 47 (1929) 45-51 berücksichtigen müssen. Aber für die inhaltliche Erfassung wird vorliegende Ausgabe sehr nützliche Dienste leisten können, zumal wenn man sie im Sinne der Einleitung zu lesen versucht. Der Opus eröffnet als erste Nummer die neue Reihe der « Reichenau-Bücher ». Iso Müller OSB

BIBLIOGRAPHIE

(abgeschlossen : 15. Juli 1961)

A. Eingesandte Bücher

1 *Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte*, 1. Band, hrsg. v. Hans Flasche (Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft, 1. Reihe, 1. Bd.) – Aschendorff, Münster 1960. 334 S. (geb. 34 DM)

2 *Catalogus Translationum et Commentariorum : Mediaeval and Renaissance latin Translations and Commentaries.* Annotated lists and guides. Vol. I. Edit. Paul Oskar Kristeller. (Union Académique Internationale.) – The Catholic University of America Press, Washington 1960. xxiii-249 p. (kart. 7.50 $)

3 *Die katholische Glaubenswelt.* Wegweisung und Lehre. Hrsg. v. einer Arbeitsgemeinschaft von Theologen. Bd. II : Moraltheologie. Mit 4 Bildtafeln. – Bd. III : Die Heilsökonomie. 3. Aufl. Mit 17 Bildtafeln. – Herder, Freiburg-Basel-Wien 1961. xxiv-1080, xix-784 S. (Subskr. geb. 52 u. 49.50 DM)

4 *Husserliana. Tempo e intenzionalità.* (Archivio di filosofia, 1960, N. 1.) – CEDAM, Padova 1960. 203 p. (1700 L)

5 *Jahrbuch des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften* der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Hrsg. Joseph Höffner. 1. u. 2. Band, 1960-61. – Regensberg, Münster 1960-61. 194, 234 S.

6 *La Biblioteca e le Riviste del Centro di Documentazione. Istituto per le Scienze Religiose.* – Bologna 1961. 58 p.

7 *Natur-Ordnung in Gesellschaft, Staat, Wirtschaft.* Hrsg. v. Joseph Höffner, Alfred Verdross, Francesco Vito. – Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1961. 731 S. (47 sFr.)

8 *Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Psychologie*, III / 1959. Hrsg. v. den Professoren des philosophischen Institutes in Salzburg. – A. Pustet, Salzburg 1959. 244 S.

9 *The Philosophy of Physics*, edited by Vincent Edward Smith. (St. John's University Studies, Philosophical Series, 2.) – St. John's University Press, Jamaica (New York) 1961. 85 p.

10 *Umanesimo e esoterismo.* (Archivio di filosofia, 1960, N. 2-3.) – CEDAM, Padova 1960. 448 p. (4500 l)

11 Alejandro, José M., SJ : Estudios gnoseológicos. (Libros « Pensamiento », serie : Estudios, 5.) – Flors, Barcelona 1961. xii-309 p.

12 Auer, Alfons: Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit. – Patmos-Verlag, Düsseldorf 1960. 317 S. (geb. 18 DM)

13 Beck, Heinrich : Möglichkeit und Notwendigkeit. Eine Entfaltung der ontologischen Modalitätenlehre im Ausgang von Nicolai Hartmann. (Pullacher philosophische Forschungen, V.) – Berchmanskolleg, Pullach b. München 1961. VIII-136 S. (kart. 13.60 DM)

14 Behler G.-M., OP : Les paroles d'adieux du Seigneur (S. Jean 13-17). (Lectio divina, 27.) – Editions du Cerf, Paris 1960. 281 p.

15 Bender, Wolfgang : Die Lehre über den Heiligen Geist bei Tertullian. (Münchener Theologische Studien, II. system. Abt., 18.) – Hueber, München 1961. XVI-182 S. (br. 18 DM)

16 Bernard Ch.-A., SJ : Théologie de l'espérance selon St. Thomas d'Aquin (Bibliothèque thomiste, XXXIV.) – Vrin, Paris 1961. 174 p.

17 Bernard R., OP : Das Mysterium Jesu, Band 3 : Vom letzten Gang Jesu nach Jerusalem bis zu seiner Auferstehung und Verherrlichung. – Herder, Freiburg 1961. 568 S. (geb. 29.50 DM) [Originaltitel : « Le mystère de Jésus », vol. III, Paris 1957. Deutsche Übers. v. Konstanz Faschian OFM.]

18 de Bérulle, Cardinal : Les mystères de Marie. Vie de Jésus. Elévations. Oeuvres de Piété. Textes recueillis et présentés par Marcel Rigal. (Lettres chrétiennes.) – Grasset, Paris 1961. 268 p. (12 NF)

19 Betti, Umberto, OFM : La costituzione dommatica « Pastor aeternus » del Concilio Vaticano I. (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, 14.) – Pontif. Ateneo « Antonianum », Roma 1961. XVII-702 p. (6200 L)

20 Blinzler, Josef : Der Prozeß Jesu. Das jüdische und das römische Gerichtsverfahren gegen Jesus Christus auf Grund der ältesten Zeugnisse dargestellt und beurteilt. Dritte, stark erweiterte Auflage. – Pustet, Regensburg 1960. 375 S. (geb. 18 DM)

21 Brinktrine, Johannes : Die Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche, Bd. I : Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe, Firmung und Eucharistie. – Schöningh, Paderborn 1961. 423 S. (geb. 30 DM)

22 Brufau Prats, Jaime : El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder. (Acta Salmanticensia, Serie de derecho, IV, 3.) – Universidad de Salamanca 1960. XVIII-250 p.

23 Buchdahl, Gerd : The image of Newton and Locke in the age of reason. (Newman History and Philosophy of Science Series, 6.) – Sheed and Ward, London-New York 1961. 116 p. (5/—)

24 Caldin E. F. : The structure of chemistry in relation to the philosophy of science. (Newman History and Philosophy of Science Series, 8.) – Sheed and Ward, London-New York 1961. 49 p. (3/6)

25 Casper, Bernhard : Die Einheit aller Wirklichkeit. Friedrich Pilgram und seine theologische Philosophie. – Herder, Freiburg i. B.-Basel-Wien 1961. 256 S. (kart. 18.50 DM)

26 Casutt, Laurentius: Die Handschriften mit lateinischen Predigten Bertholds von Regensburg O. Min. ca. 1210-1272. Katalog. – Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1961. 48 S.

27 Clark L. K., OP : Pioneers of prehistory in England. (Newman History and Philosophy of Science Series, 10.) – Sheed and Ward, London-New York 1961. 112 p. (5/—)

28 de Clorivière, Pierre : Considérations sur l'exercice de la prière et de l'oraison. Introduction et notes par André Rayez SJ. (Collection Christus, N. 7.) – Desclée de Brouwer, [Bruges] 1961. 232 p.

29 Coreth, Emerich, SJ : Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung. – Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien-München 1961. 672 S. (geb. 190 öS, 33 Fr./DM)

30 Crouzel, Henri, SJ : Origène et la « Connaissance mystique ». (Museum Lessianum, section théologique, 56.) – Desclée de Brouwer, [Bruges] 1961. 633 p. (geb. 420 FB)

31 Delhaye, Philippe : Pierre Lombard. Sa vie, ses œuvres, sa morale. (Conférence Albert-le-Grand 1960.) – Institut d'Etudes médiévales, Montréal 1961. 111 p.

32 Delius, Walter : Texte zur Geschichte der Marienverehrung und Marienverkündigung in der Alten Kirche. (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, 178.) – De Gruyter, Berlin 1956. 34 S. (3.80 DM)

33 Delius, Walter - Adolf Kolping : Texte zur Mariologie und Marienverehrung der mittelalterlichen Kirche. (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, 184.) – De Gruyter, Berlin 1961. 63 S.

34 Deninger, Johannes G. : « Wahres Sein » in der Philosophie des Aristoteles. (Monographien zur philosophischen Forschung, XXV.) – Hain, Meisenheim am Glan 1961. 214 S. (br. 19.60 DM)

35 Dessauer, Philipp : Die naturale Meditation. – Kösel, München 1961. 141 S. (geb. 9.80 DM)

36 Fabro, Cornelio, CPS : Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin. Préface de L. de Raeymaeker. (Chaire Cardinal Mercier, 1954, 2.) – Publications universitaires de Louvain, Louvain – Nauwelaerts, Paris 1961. 650 p. (390 FB)

37 Fackenheim, Emil L. : Metaphysics and Historicity. (The Aquinas Lecture, 1961.) – Marquette University Press, Milwaukee 1961. 100 p. (geb. 2.50 $)

38 Fénelon : Geistliche Werke. Einleitung und Textauswahl v. François Varillon. – Patmos-Verlag, Düsseldorf 1961. 387 S. (geb. 24 DM)

39 Finkenzeller J. : Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Skotus. Eine historische und systematische Untersuchung. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, XXXVIII, 5.) – Aschendorff, Münster i. W. 1962. xvi-270 S. (kart. 22.50 DM)

40 Fischer, Eugen-Heinrich : Theologieprofessor, theologische Fakultät und Kirche. Das akademische Lehramt der katholischen Theologie im Rahmen des deutschen Konkordatsrechtes. – SD aus : Kirche und Überlieferung, Festschr. f. Joseph Rupert Geiselmann zum 70. Geburtstag am 27. Febr. 1960 hrsg. v. Johannes Betz u. Heinrich Fries, S. 330-366.

41 Forstner, Dorothea, OSB : Die Welt der Symbole. Mit 124 graphischen Darstellungen von Oswald Haller. – Tyrolia, Innsbruck-Wien-München 1961. 671 S. (geb. 32 DM)

42 Fuerst, Clemens J., SJ : Normae scriptis edendis in disciplinis ecclesiasticis. – Pontif. Univers. Gregoriana, Romae 1961. xii-105 p. (800 L)

43 Gabriel, Astrik L. : Skara House at the Mediaeval University of Paris. History, topography and chartulary with resumes in french and swedish. (Texts and studies in the history of mediaeval education, IX.) – The Mediaeval Institute, University of Notre Dame, Notre Dame (Indiana USA) 1960. 195 p. (geb. 4 $)

44 Gilen, Leonhard, SJ : Empirische Forschungen zur Psychologie des Gewissens. – SD aus : Psychologische Beiträge 5 (1961) 597-616. Hain, Meisenheim am Glan 1961.

45 Glanzman, George S., SJ - Joseph A. Fitzmyer, SJ : An introductory bibliography for the study of Scripture. (Woodstock Papers. Occasional Essays for Teology, 5.) – The Newman Press, Westminster (Maryland) 1961. xix-135 p. (kart. 1.50 $)

46 Gredt, Josephus, OSB: Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae. Editio 13ª recognita et aucta ab Euchario Zenzen OSB. 2 vol. – Herder, Barcinone-Friburgi Br.-Neo Eboraci 1961. xxii-544, xx-535 p.

47 Gross, Julius : Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas. Von der Bibel bis Augustinus. (Geschichte des Erbsündendogmas. Ein Beitrag zur Geschichte des Problems vom Ursprung des Übels, Bd. I.) – Reinhardt, München-Basel 1960. 386 S. (geb. 28 Fr.)

48 Guy, Jean-Claude, SJ : Unité et structure logique de la « Cité de Dieu » de saint Augustin. – Etudes Augustiniennes, Paris 1961. 158 p. (22 NF)

49 Habbel, Irmingard : Die Sachverhaltsproblematik in der Phänomenologie und bei Thomas von Aquin. – Habbel, Regensburg 1960. 166 S. (geb. 24 DM)

50 Harré R. : Theories and things. A brief study in prescriptive metaphysics. (Newman History and Philosophy of Science Series, 9.) – Sheed and Ward, London-New York 1961. 114 p. (5/—)

51 Henning, Rudolf : Der Maßstab des Rechts im Rechtsdenken der Gegenwart. (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften der westfälischen Wilhelms-Universität Münster, hrsg. v. Joseph Höffner, Bd. 10.) – Aschendorff, Münster i. W. 1961. 244 S. (geb. 21 DM)

52 Hertling, Ludovico, SJ : Communio. Chiesa e papato nell'antichità cristiana. – Pontif. Univers. Gregoriana, Roma 1961. 57 p. (400 L)

53 Hünermann, Josef : Pastoral der Sakramente heute. Zum Gebrauch für den Klerus. Einführung und Übersetzung des Directoriums des französischen Episkopats vom 5. 4. 1951. 2. Aufl. – Ludgerus-Verlag Hubert Wingen, Essen 1961. 91 S. (kart. 4.80 DM)

54 John de la Rochelle, OFM : Eleven Marian Sermons. Edit. Kilian F. Lynch OFM. (Franciscan Institute Publications, Text Series, 12.) – The Franciscan Institute St. Bonaventure, N. Y. - Nauwelaerts, Louvain – Schöningh, Paderborn 1961. xxiv-103 p.

55 Journet, Charles : Le mal. Essai théologique. (Textes et Etudes théologiques.) – Desclée de Brouwer, Bruges 1961. 334 p. (195 FB)

56 Kopp, Josef Vital : Entstehung und Zukunft des Menschen. Pierre Teilhard de Chardin und sein Weltbild. – Rex-Verlag, Luzern 1961. 89 S. (kart. 5.80 Fr.)

57 Krüger, Gerhard : Critique et morale chez Kant. Trad. par M. Regnier. Préface d'Eric Weil. (Bibliothèque des Archives de Philosophie : 6e section : Philosophie moderne, IV.) – Beauchesne, Paris 1961. 275 p. (15 NF)

58 Lafont, Ghislain, OSB : Structures et méthode dans la Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin. (Textes et Etudes théologiques.) – Desclée de Brouwer [Bruges] 1961. 512 p. (390 FB)

59 Landmann, Michael : Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. Geschichts- und Sozialanthropologie. – Reinhardt, München-Basel 1961. 237 S. (geb. 16.50 Fr.)

60 Larrañaga, Thomas, OFM : De materia gravi in furto apud theologos saeculorum XVI et XVII. (Studia Antoniana, 14.) – Pontif. Athenaeum Antonianum, Romae 1960. xxi-219 p.

61 Malcolm, Norman : Ludwig Wittgenstein. Ein Erinnerungsbuch. Mit einer biographischen Skizze von Georg Henrik von Wright. – Oldenbourg, München-Wien [1961]. 126 S. (geb. 8.80 DM) [Originaltitel : « L. W. A Memoire ». London 1958. Übers. : Claudia Frank]

62 Marcel, Gabriel : Gegenwart und Unsterblichkeit. – Knecht, Carolusdruckerei, Frankfurt am Main 1961. 345 S. (geb. 16.80 DM) [Originaltitel : « Présence et immortalité ». Paris 1959. Übertr. v. Herbert P. M. Schaad.]

63 Miller, Barry : The range of Intellect. – Chapman, London 1961. 251 p. (geb. 30/—)

64 Molitor, Joseph : Chaldäisches Brevier. Ordinarium des ostsyrischen Stundengebets, übers. u. erläutert. – Patmos-Verlag, Düsseldorf 1961. 172 S. (geb. 14 DM)

65 Murphy, Thomas J. : The supernatural perfection of conjugal life according to Pope Pius XII. (Pontif. Facultas Theolog. Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum, Dissert. ad lauream, 33.) – Saint Mary of the Lake Seminary, Mundelein, Illinois USA 1960. 154 p.

66 Mussner, Franz : Die Botschaft der Gleichnisse Jesu. (Schriften zur Katechetik, hrsg. v. Josef Goldbrunner, Bd. I.) – Kösel, München 1961. 102 S. (geb. 8.50 DM)

67 Naud, André, SS : Le problème de la philosophie chrétienne. Eléments d'une solution thomiste. (Diss. philos. Angelicum, Roma.) – Faculté de Théologie, Montréal (Canada) ; Lethielleux, Paris 1960. 111 p. (12 NF)

68 Nordentoft, Søren : Heideggers opgør med den filosofiske tradition kritisk belyst. – Reitzel, Kopenhagen 1961. 191 p. [Theol. Diss. Aarhus]

69 Obrist, Franz : Echtheitsfragen und Deutung der Primatsstelle Mt. 16, 18 f. in der deutschen protestantischen Theologie der letzten dreißig Jahre. (Neutestamentliche Abhandlungen, hrsg. v. M. Meinertz, XXI. Bd., 3./4. Heft.) – Aschendorff, Münster 1961. xvi-203 S. (kart. 17.80 DM)

70 O'Connor, Edward D., CSC : Faith in the Synoptic Gospels. A problem in the correlation of Scripture and Theology. – University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1961. xx-164 p. (kart. 4 $)

71 Oelrich, Karl Heinz : Der späte Erasmus und die Reformation. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 86.) – Aschendorff, Münster 1961. xi-166 S. (kart. 14.60 DM)

72 Pedro Hispano : Obras filosóficas, I : Scientia libri de Anima. Secunda edición por Manuel Alonso Alonso SJ. (Libros « Pensamiento », serie : Colaboración, 4.) – Flors, Barcelona 1961. xlvii-503 p.

73 Perez Remon, Joaquin, SJ : Agua bendita del Ganges. Reflejos de espiritualidad hindu. (Colección misionologica.) – El Siglo de las Misiones, Bilbao 1961. 206 p.

74 Pfürtner, Stephanus, OP : Luther und Thomas im Gespräch. Unser Heil zwischen Gewißheit und Gefährdung. (Thomas im Gespräch, 5.) – Kerle, Heidelberg 1961. 180 S. (geb. 8.80 DM)

75 Pocock D. F. : Social anthropology. (Newman History and Philosophy of Science Series, 7.) – Sheed and Ward, London-New York 1961. 118 p. (5/—)

76 Rahner, Hugo, SJ : Himmelfahrt der Kirche. – Herder, Freiburg-Basel Wien 1961. 26 S. (br. 3.80 DM)

77 Rahner, Karl : Schriften zur Theologie. Band IV : Neuere Schriften. – Benziger, Einsiedeln 1960. 508 S. (geb. 19.80 Fr.)

78 Ries, Johannes, OMI : Krisis und Erneuerung der Predigt. Studien zur Situation der Verkündigung. – Knecht, Frankfurt 1961. 394 S. (geb. 19.80 DM)

79 Savonarola, Ketzer oder Heiliger ? Eingeleitet, ausgewählt und übersetzt v. Gundolf Gieraths OP. Mit 6 Bildtafeln. – Herder, Freiburg 1961. 302 S. (geb. 15.80 DM)

80 Schlette, Heinz Robert : Die Nichtigkeit der Welt. Der philosophische Horizont des Hugo von St. Viktor. – Kösel, München 1961. 183 S. (geb. 14.80 DM)

81 Schneider, Johannes : Die Lehre vom Dreieinigen Gott in der Schule des Petrus Lombardus. (Münchener theolog. Studien, II. system. Abt., 22. Bd.) – Hueber, München 1961. xv-230 S. (br. 20 DM)

82 Solá Brunet, Gabriele : Tractatus dogmaticus de Eucharistia. (Colectanea San Paciano, Serie teológica, VIII.) – Seminario conciliar, Barcelona 1961. 121 p.

83 Staehelin, Ernst : Die Wiederbringung aller Dinge. Rektoratsrede gehalten an der Jahresfeier der Universität Basel am 18. November 1960. (Basler Universitätsreden, 45. Heft.) – Helbing & Lichtenhahn, Basel 1960. 45 S. (kart. 3 Fr.)

84 van Steenberghen, Fernand : Dieu caché. Comment savons-nous que Dieu existe ? (Essais philosophiques, 8.) – Publications universitaires de Louvain, Louvain-Nauwelaerts, Paris 1961. 371 p. (br. 100 FB)

85 Stein, Edith : Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade. (Edith Steins Werke, hrsg. von L. Gelber und Romaeus Leuven OCD, Band V.) – Nauwelaerts, Louvain ; Herder, Freiburg 1959. xxxix-227 S. (br. 150 FB)

86 Stelzenberger J. : Précis de morale chrétienne. Traduction par A. Liefooghe et J. Alzin. – Desclée, Tournai 1960. xii-424 p.

87 de Tonquédec, Joseph, SJ : La critique de la connaissance. 3e édit. (Les principes de la philosophie thomiste, I.) – Lethielleux, Paris 1961. xxx-565 p. (20 NF)

88 Utz, Arthur-Fridolin, OP - Joseph-Fulko Groner, OP : Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII. III. Band. – Paulusverlag Freiburg (Schw.) 1961. xxiii-xlvi, 2457-4038 S. (54 Fr.)

89 Vaccari, Alberto, SJ : Il genere letterario del libro di Giona in recenti pubblicazioni. – Estratto da : Divinitas 5 (1961). Pontif. Università Lateranense, Roma 1961. 28 p.

90 Volken, Laurent, MS : Les révélations dans l'Eglise. – Editions Salvator, Mulhouse 1961. 310 p. (9.50 NF)

91 Winklhofer, Alois : Traktat über den Teufel. – Knecht, Carolusdruckerei, Frankfurt a. M. 1961. 299 S. (geb. 14.80 DM)

92 Wolf, Erik : Ordnung der Kirche. Lehr- und Handbuch des Kirchenrechts auf ökumenischer Basis. – Klostermann, Frankfurt a. M. 1961. xxx-832 S. (geb. 78.50 DM)

B. Zeitschriften und Sammelwerke

AF = Husserliana [4]
APK = Aufsätze zur portug. Kulturgeschichte I [1]
Nat.-Ordn. = Naturordnung in Gesellschaft, Staat, Wirtschaft [7]
PhPh = The Philosophy of Physics [9]
SJPP = Salzburger Jahrbuch f. Philosophie u. Psychologie III [8]

I. PHILOSOPHIE

Allgemeines :

93 Crosignani G., CM : La « Breve introduzione al tomismo » [Roma 1960] del P. Fabro. DT 64 (1961) 152-156.

94 Petruzzellis N. : Le scienze dello spirito e la filosofia come scienza rigorosa. Sapz 14 (1961) 5-30.

95 Viganò M., SJ : Filosofia e filosofia della scienza. CC 112 III (1961) 44-56.

96 Spiess E. : Ein unbekannter Brief Troxlers über das Verhältnis von Philosophie und Theologie. SKZ 129 (1961) 104-108.

97 Martinelli L., PSS : La philosophie et son langage. RUO 31 (1961) 5*-24*.

98 Godin G. : La notion d'admiration. LTP 17 (1961) 35-75.

99 Derisi O. N. : Visión y conceptualización de la verdad en filosofía. Importancia de la formación filosofica. Sapt 16 (1961) 23-28.

Logik – Sprachphilosophie :

100 Plochmann G. K. : Körner on the logic of thinking : Some queries and objections. MS 38 (1960-61) 324-333. [zu : S. Körner, Conceptual Thinking. A logical inquiry. Cambridge 1955.]

101 Rescher N. : The concept of randomness. Theor 27 (1961) 1-11.

102 Zich O. : Über den Jevonsschen Begriff des logischen Sinnes und verwandte Begriffe. Theor 27 (1961) 26-46.

103 Trépanier E. : Philosophes et grammairiens sur la définition du verbe. LTP 17 (1961) 87-99.

104 Rivetti Barbò F. : La frase indecidibile di Gödel. RFN 53 (1961) 97-118.

105 Doyle J. J. : The square of opposition in action. NS 35 (1961) 41-75.

106 Cunningham F. A., SJ : Speculative grammar in St. Thomas Aquinas. LTP 17 (1961) 76-86.

Naturphilosophie : s. a. 176 (Evolution u. Schöpfung).

107 de Koninck C. : The unity and diversity of natural science. *PhPh* (1961) 5-24.

108 Ashley B. M., OP : Does natural science attain nature or only the phenomena ? *PhPh* (1961) 63-82.

109 Wojciechowski J. A. : Science and the notion of reality. RUO 31 (1961) 25*-38*.

110 Kuhn W. : Naturwissenschaft auf dem Weg zur Religion ? SZ 168 (1961) 128-146.

111 Denissoff E. : L'énigme de la science cartésienne : La physique de Descartes est-elle positive ou déductive ? Essai d'interprétation de deux extraits du « Discours de la méthode ». RPL 59 (1961) 31-75.

112 Simon Y. R. : Maritain's philosophy of the sciences. *PhPh* (1961) 25-39.

113 Sanz Criado L. M., SJ : La materialidad del cuerpo extenso, según Santo Tomás de Aquino. Pens 17 (1961) 31-60.

114 Herzfeld K. F. : The structure of the atom. *PhPh* (1961) 41-62.

115 MacKinnon E., SJ : Thomism and atomism. MS 38 (1960-61) 121-141.

116 dell'Oro A. M. : L'antimateria e l'antimondo. Soph 29 (1961) 52-57.

117 Rocca M. : Le Iper-Relatività. Soph 29 (1961) 60-66.

118 Innocenzo d'Arenzano, OFMCap : Necessità e contingenza nell'agire della natura secondo S. Tommaso. DT 64 (1961) 27-69.

119 de Koninck Ch. - M. L. Guérard des Lauriers OP : Nature de l'instant. RT 61 (1961) 80-87.

120 Haas A., SJ : Das Lebendige : Spiegel seiner selbst. Versuch einer naturphilosophischen Lebensdefinition. Sch 36 (1961) 161-191.

121 Wingell A. E. : *Vivere viventibus est esse* in Aristotle and St. Thomas. MS 38 (1960-61) 85-120.

122 Scelzi G., CSSR : Possibilità della sintesi d'un vivente e i neo-scolastici. DT 64 (1961) 99-118.

123 Hudeczek M. M., OP : De paritate sexuum et de parthenogenesi humana sub aspectu biologico. Ang 38 (1961) 73-88.

124 Haas A., SJ : Entwicklungsprobleme in naturphilosophischer Sicht. Berechtigung der naturphilosophischen Fragestellung. SZ 167 (1960-61) 252-264.

125 Overhage P., SJ : Zum monogenetischen Ursprung der Menschheit. SZ 167 (1960-61) 410-418.

Psychologie: s. a. 451 (Mensch u. Tier).

126 Graefe O. : Carnaps « Psychologie in physikalischer Sprache ». AP 10 (1960) 311-334.

127 Trouillard J. : Convergence des définitions de l'âme chez Proclus. RSPT 45 (1961) 2-20.

128 Krozewski G. : Christlich-philosophische Besinnung zur « Tierseele » SR 60 (1960-61) 612-623.

129 Overhage P., SJ : Tier und Mensch. SZ 168 (1961) 186-196.

130 Cantin S. : La perception des sensibles communs au moyen du mouvement d'après Aristote. LTP 17 (1961) 9-21.

131 Eberle A. : Unsterblichkeit und Parapsychologie. TPQ 109 (1961) 51-53.

132 Hoeres W. : Der Begriff der Intentionalität bei Olivi. Sch 36 (1961) 23-48.

133 Cannizzo G. : La dottrina del « verbum mentis » in Pietro d'Auvergne. Contributo alla storia del concetto di intenzionalità. RFN 53 (1961) 152-168.

134 Hoeres W. : Bewußtsein und Erkenntnisbild bei Suarez. Sch 36 (1961) 192-216.

135 Freijo Balsebre E. : La libertad y la personalidad en la antropología contemporánea. Salm 8 (1961) 81-134.

136 Siwek P., SJ : La clairvoyance parapsychique dans le système d'Aristote. Soph 29 (1961) 296-311.

Metaphysik – Ontologie: s. a. 260 (theol. u. metaph. Ordnung).

137 Möller J.: Zur heutigen Situation der Metaphysik. TQ 141 (1961) 25-49.

138 de Koninck C.: Metaphysics and the interpretation of words. LTP 17 (1961) 22-34.

139 Isaye G., SJ: La métaphysique et les sciences. NRT 83 (1961) 719-751.

140 Dhondt U.: Science suprême et ontologie chez Aristote. RPL 59 (1961) 5-30.

141 Turner W. H.: St. Thomas's exposition of Aristotle: A rejoinder. NS 35 (1961) 210-224. [zu: T. R. Heath OP, St. Thomas and the Aristotelian Metaphysics, NS 34 (1960) 438-460.]

142 Fabro C.: Per la determinazione dell'essere. TP 23 (1961) 97-129.

143 Hellín J., SJ: Obtención del concepto del ente, objeto de la metafísica. Pens 17 (1961) 135-164.

144 Verde F. M., OP: La natura del male secondo S. Tommaso d'Aquino. Sapz 14 (1961) 120-157.

145 Pattin A.: De hiërarchie van het zijnde in het « Liber de causis ». Studie over de vijf eerste proposities. TP 23 (1961) 130-157.

146 Reese W. L.: Concerning the « Real distinction » of essence and existence. MS 38 (1960-61) 142-148.

147 Eslick L. J.: The real distinction: Reply to Professor Reese. MS 38 (1960-61) 149-160. [zu 146]

148 Miyakawa T.: La nozione di sostanza prima secondo San Tommaso. RFN 53 (1961) 1-24.

149 Bortolaso G., SJ: La scoperta della causalità finale. CC 112 I (1961) 571-580.

150 Bortolaso G., SJ: Metafisica del finalismo. CC 112 II (1961) 465-475.

151 Rodriguez V., OP: La causalidad del bien conocido en el amor y el supuesto intelectualismo exagerado del Card. Cayetano. CT 88 (1961) 137-165.

152 Husserl E.: Universale Teleologie. – Teleologia universale. *AF* 1960, N. I, 9-12, 13-16.

153 Paci E.: Commento al manoscritto E III 5 [= Husserl: Universale Teleologie]. *AF* 1960, N. I, 17-22.

Erkenntniskritik:

154 Blaha O.: Urteil, Wahrheit, Irrtum in ontologischer Sicht. *SJPP* 3 (1959) 75-97.

155 Dawson E. E.: Sense experience and physical objects. Theor 27 (1961) 49-57.

156 Götlind E.: Two views about the function of models in empirical theories. Theor 27 (1961) 58-69.

157 Schleichert H.: Über « Erscheinungen ». AP 10 (1960) 290-310.

158 Shapiro H.: A note on Walter Burley's exaggerated realism. FStudies 20 (1960) 205-214.

159 Moreau J.: Doute et savoir chez Francisco Sanches. *APK* 1 (1960) 24-50.

160 Bitzer L. F.: A note on Berkeley's principle. Theor 27 (1961) 88-91.

161 Zabeeh F.: Hume on metaphysics and the limits of human knowledge. Theor 27 (1961) 12-25.

162 Valori P., SJ : Recenti studi sulla fenomenologia husserliana. CC 112 I (1961) 278-285.

163 Paci E. : Tempo e relazione intenzionale in Husserl. *AF* 1960, N. I, 23-48.

164 Caruso P. : L'Io trascendentale come « durata esplosiva ». Intenzionalità e tempo nella fenomenologia di Husserl. *AF* 1960, N. I, 49-72.

165 Fagone V., SJ : Tempo e intenzionalità. Brentano-Husserl-Heidegger. *AF* 1960, N. I, 105-131.

166 Aragó Mitjans J. M., SJ : Puntualizaciones en torno al realismo emocional de Nikolai Hartmann. Pens 17 (1961) 165-198.

167 Orfei R. : Il problema della realtà in Antonio Gramsci. RFN 53 (1961) 25-58.

Theodizee – Religionsphilosophie : s. a. 110 (Religion u. Naturwissenschaft).

168 Cantoni A. : Conoscenza naturale e conoscenza per fede di Dio nell' attuale ordine storico. SC 89 (1961) 22-41, 83-100.

169 Stüttler J. A. : Das Gottesproblem im Spätwerk Schellings. Sch 36 (1961) 73-83.

170 Carias R., SJ : El conocimiento de Dios en Max Scheler. Pens 17 (1961) 61-76.

171 Muschalek G., SJ : Verinnerlichung der Gotteserkenntnis nach der Erkenntnislehre Joseph Maréchals. ZKT 83 (1961) 129-189.

172 Elders L., SVD : Justification des « cinq voies ». RT 61 (1961)207-225.

173 Barbosa da Costa Freitas M. : As provas da existência de Deus segundo o método criacionista de Leonardo Coimbra. *APK* 1 (1960) 51-66.

174 Sweeney L., SJ : Another interpretation of Enneads, VI, 7, 32. MS 38 (1960-61) 289-303. [Plotin über das unendliche Gut.]

175 Sweeney L., SJ : John Damascene and divine infinity. NS 35 (1961) 76-106.

176 Haas J., SJ : Schöpfung und Entwicklung. SZ 168 (1961) 294-300.

177 Bortolaso G., SJ : Filosofia ed esperienza religiosa. CC 112 I (1961) 53-63.

178 d'Amore B., OP : « Filosofia ed esperienza religiosa » al XV Convegno dei filosofi cristiani di Gallarate [5-7 settembre 1960]. Sapz 13 (1960) 574-589 ; 14 (1961) 63-82.

179 d'Amore B., OP : Attività intellettiva e intuizione nell'esperienza religiosa. Sapz 14 (1961) 103-119.

180 Gadient R. : Seele und Religion bei C. G. Jung. SKZ 129 (1961) 200-201.

Ethik:

181 Gillon L.-B., OP : L'Ethica naturalis et la théologie. Ang 38 (1961) 3-19.

182 Simon Y. R. : Introduction to the study of practical wisdom. NS 35 (1961) 1-40.

183 Louch A. R. : « The use » of moral language. Theor 27 (1961) 70-87.

184 de Brie G. A. : Situationele momenten in een normenethiek. TP 23 (1961) 3-77.

185 Meyer H.: Zu Prinzipienfragen der Ethik. ZKT 83 (1961) 88-89. [zu: E. Coreth, ZKT 82 (1960) 228 f. (Besprechung v. H. Meyer, Sittlichkeit, Recht u. Staat. Paderborn 1960)]

186 de Raeymaeker L.: Le sens et le fondement de l'obligation morale. RPL 59 (1961) 76-91.

187 Wassmer T. A., SJ: Responsibility and pleasure in kantian ethics. DT 64 (1961) 84-98.

188 Schöllgen W.: Der Pluralismus der Strafzwecke im Lichte des christlichen Menschenbildnis: Grundsätzliches zur Strafrechtsreform. *Nat.-Ordn.* (1961) 503-520.

189 Würtenberger T.: Zur naturrechtlichen Problematik der Todesstrafe. *Nat.-Ordn.* (1961) 521-532.

190 Janssen A.: Autour du problème de la peine de mort. ETL 37 (1961) 86-97.

Rechts- und Gesellschaftsphilosophie:

191 Utz A. F.: Die Rechtsphilosophie als Soll-Wissenschaft vom Rechtlichen. *Nat.-Ordn.* (1961) 373-385.

192 Welty E.: Das Gemeinwohl als Rechtsgrundlage. *Nat.-Ordn.* (1961) 398-410.

193 Verdross A.: Die Würde des Menschen in der abendländischen Rechtsphilosophie. *Nat.-Ordn.* (1961) 353-362.

194 Auer A.: Naturrechtsprobleme der Gegenwart. *SJPP* 3 (1959) 21-55.

195 Messineo A., SJ: I principi generali del diritto e l'ordine naturale di giustizia. CC 112 III (1961) 19-30.

196 Nawiasky H.: Das Problem des überpositiven Rechts. *Nat.-Ordn.* (1961) 386-397.

197 Wolf E.: Zur Dialektik von menschlicher und göttlicher Ordnung. Rechtstheologische Interpretation von Mk. 12, 13-18. *Nat.-Ordn.* (1961) 48-59.

198 Hommes J.: Naturrecht, Person, Materie – das Anliegen der Dialektik. *Nat.-Ordn.* (1961) 60-74.

199 Chroust A. H.: Some aphoristic reflections on natural law. *Nat.-Ordn.* (1961) 75-81.

200 Mitterer A.: Die Weltherrschaft des Menschen als Naturrecht. Nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart. *Nat.-Ordn.* (1961) 39-47.

201 v. d. Heydte F. A.: Seinsbegriff und Naturrecht bei Thomas von Aquin und Francisco Suarez. *Nat.-Ordn.* (1961) 125-138.

202 Schöpf B.: Das Naturrecht in der katholischen Moraltheologie. *Nat.-Ordn.* (1961) 99-110.

203 Hörmann K.: Die Zuständigkeit der Kirche für das Naturrecht nach der Lehre Pius' XII. *Nat.-Ordn.* (1961) 139-150.

204 Auer A.: Protestantisches Rechtsverständnis und Naturrecht. *Nat.-Ordn.* (1961) 111-124.

205 Höffner J.: Johannes Messner und die Renaissance des Naturrechts. *Nat.-Ordn.* (1961) 17-28.

206 Utz A. F., OP: Die Gerechtigkeit, der Prüfstein naturrechtlichen Denkens. Zur neuesten Naturrechtskritik von Hans Kelsen [Reine Rechtslehre. Mit einem Anhang: Das Problem der Gerechtigkeit. Wien 1960]. NO 15 (1961) 187-194.

207 Scheuner U. : Grundlage und Sicherung der Menschenrechte. *SJPP* 3 (1959) 7-20.

208 Peters H. : Die Positivierung der Menschenrechte und ihre Folgen. *Nat.-Ordn.* (1961) 363-372.

209 Luyten N., OP : Philosophische Überlegungen zum Homunkulus-Experiment Petruccis. Or 25 (1961) 77-79.

210 Bosio G., SJ : A proposito dell'esperimento di Bologna. CC 112 I (1961) 268-275. [Künstl. Befruchtung in vitro.]

211 Thiéffry M., SJ : Stérilisation hormonale et morale chrétienne. NRT 83 (1961) 135-158.

212 Siegmund G. : Der Selbstmord als Weltproblem. SZ 168 (1961) 36-47.

213 Siegmund G. : Sein oder nicht sein ? TG 51 (1961) 194-215.

214 Nojiri T. : Die Theorie der allgemeinen Wirtschaftspolitik und das Naturrecht. *Nat.-Ordn.* (1961) 545-555.

215 Mahr A. : Wirtschaftliches und ethisches Verhalten. *Nat.-Ordn.* (1961) 556-565.

216 Vito F. : Die ethischen Grundlagen der Wirtschaft und das Problem der Hilfeleistung an die unterentwickelten Länder. *Nat.-Ordn.* (1961) 566-570.

217 Becher P. : Zur Diskussion um die Eigentumsfrage. NO 15 (1961) 204-207.

218 Müller J. H. : Die Bildung breitgestreuten Eigentums als Mittel der Gesellschaftspolitik. *Nat.-Ordn.* (1961) 316-325.

219 Jostock P. : Eigentum als Ordnungs- und Unordnungsmacht. *Nat.-Ordn.* (1961) 326-336.

220 Klose A. : Kapitalbildung und Eigentumsstreuung. *Nat.-Ordn.* (1961) 337-350.

221 Díaz-Nava A. F., SJ : El dominio según la doctrina del Cardenal Lugo (1583-1660). EE 36 (1961) 35-55.

222 Wulf F., SJ : Der menschliche und geistliche Sinn der Arbeit. GL 34 (1961) 112-117.

223 Brucculeri A., SJ : Deviazioni moderne del concetto del lavoro. CC 112 I (1961) 561-570.

224 Höffner J. : Lohngerechtigkeit in der modernen Gesellschaft. TTZ 70 (1961) 94-110.

225 Plat J. : Het wezen van het sociale. TP 23 (1961) 78-96.

226 Golfin C., OP : Statut épistémologique des sciences sociales. RT 61 (1961) 43-68.

227 Onimus J. : Les sciences humaines contre l'homme. RT 61 (1961) 193-206.

228 Schasching J. : Soziologischer und sozialphilosophischer Pluralismus. *Nat.-Ordn.* (1961) 207-217.

229 Briefs G. : Some economic aspects of the pluralistic society. *Nat.-Ordn.* (1961) 218-231.

230 Burghardt A. : Wirkungen und Grenzen der Sozialpolitik. NO 15 (1961) 12-21.

231 Carcione A., SJ : Il diritto alla sicurezza sociale. CC 112 I (1961) 459-470.

232 Carcione A., SJ : Sicurezza sociale : Doveri individuali e sociali. CC 112 II (1961) 29-41.

233 Mayer-Maly T.: Soziale Sicherheit und Subsidiarität. *Nat.-Ordn.* (1961) 298-315.

234 Heinen W.: Der leidende Mensch und die Gesellschaft. TG 51 (1961) 22-37.

235 Geck L. H. A.: Die Sozialtheologie im Dienste der Bewältigung der Sozialordnung. *Nat.-Ordn.* (1961) 151-182.

236 Bless J.: Trotz vielen Neuerungen bleibt das Wesentliche gültig. Zum 70. Jahrestag der Sozialenzyklika « Rerum Novarum ». SKZ 129 (1961) 234-236.

237 Berg L.: Zum Begriff der Gleichheit. Reflexionen über ein soziales Leitbild nach Thomas von Aquin. *Nat.-Ordn.* (1961) 411-422.

238 Floridi U. A., SJ: Karl Marx e la sua concezione di classe sociale. CC 112 I (1961) 605-608. [zu: G. Quarta - L. Cipriani, Karl Marx e il Concetto di classe sociale. Roma 1961.]

239 Cottier M.-M., OP: Problèmes de population. NV 35 (1961) 1-16.

240 Teichtweier G.: Die Familie in der industriellen Gesellschaft. TG 51 (1961) 241-258.

241 Klenk F., SJ: Ethik und Staatsräson. SZ 167 (1960-61) 288-296.

242 Schmölz F.-M., OP: Theoretische Grundlagen einer politischen Ethik. NO 15 (1961) 81-88.

243 Mizunami A.: Das Naturrecht und das Wesen des Staates. *Nat.-Ordn.* (1961) 455-466.

244 Wulf H., SJ: Politik aus dem Glauben. Recht und Grenze einer Formel. NO 15 (1961) 161-174.

245 Lübbe H.: Die politische Theorie der hegelschen Rechten. AP 10 (1960) 175-227.

246 Karrenberg F.: Staat und Gesellschaft im protestantischen Denken der Gegenwart. *Nat.-Ordn.* (1961) 232-243.

247 Messineo A., SJ: I principi generali del diritto riconosciuti dalle nazioni civili. CC 112 II (1961) 132-144.

248 Martin-Artajo A.: Vom Nationalstaat zur Völkerfamilie. *Nat.-Ordn.* (1961) 533-542.

249 O'Brien W.: Die Funktion der Gewalt in der internationalen Rechtsordnung. NO 15 (1961) 195-204.

250 Merkl A.: Das Widerstandsrecht gegen die Staatsgewalt im Lichte christlicher Ethik. *Nat.-Ordn.* (1961) 467-480.

251 Newman J.: Modern war and pacifism. ITQ 28 (1961) 181-206.

252 Janssen A.: Les armes atomiques et la morale chrétienne. ETL 37 (1961) 98-105.

Ästhetik – Pädagogik:

253 Lucano A.: Arte e morale. Sapz 14 (1961) 190-194.

254 Vela R., OP: La funzione purificatrice dell'arte secondo Plotino. Sapz 14 (1961) 182-190.

255 Passeri Pignoni V.: Educazione ed educazione tecnica. Sapz 14 (1961) 158-173.

256 Birch P.: A discussion on sex education in secondary schools. ITQ 28 (1961) 64-70.

II. THEOLOGIE

Allgemeines: s. a. 96 (Theol. u. Philos. : I. P. V. Troxler).

257 Junker H. : Theologische Fakultät Trier 1950 bis 1960. Bericht vorgelegt bei der Rektoratsübergabe am 6. Dezember 1960 [Verzeichnis der Doktordissertationen (1954-1960) S. 116 f.]. TTZ 70 (1961) 111-117.

258 de Soto D., OP : De Sacra Doctrina, in 1 p., q. 1. Introducción y edición de C. Pozo, SJ. ATG 21 (1958) 199-295. [Edit. Vat. Ottobon. lat. 1021, 1042a p. 209-295]

259 Volk H. : Einheit als theologisches Problem. MTZ 12 (1961) 1-13.

260 Metz J. B. : Theologische und metaphysische Ordnung. ZKT 83 (1961) 1-14.

261 Hulsbosch A., OESA : Biblisches und scholastisches Denken. TTZ 70 (1961) 129-155.

262 Rahner K., SJ : Exegese und Dogmatik. SZ 168 (1961) 241-262 = Or 25 (1961) 141-144, 157-162.

263 Matteucci B. : Theologische Sprachentwicklung oder Sprachverwir rung ? SKZ 129 (1961) 173-174.

264 Lubik A. M., OFM : De conclusionibus theologicis ad mentem Melchioris Cani. Ant 36 (1961) 29-68 ; 173-198.

265 de Lavalette H., SJ : Réflexions sur la théologie pastorale. NRT 83 (1961) 593-604.

Fundamentaltheologie – Ekklesiologie : s. a. 345 (Corpus Christi mysticum : Paulus).

266 Bravo E., SJ : La esencia del cristianismo. RET 21 (1961) 53-71.

267 Wiesner W. : Dialektischer Materialismus und christlicher Glaube. TZ 17 (1961) 40-63.

268 Rahner K., SJ : Über das Geheimnis. SZ 167 (1960-61) 241-252.

269 Bernardino de Armellada, OFMCap : Una solución existencial a problema del sobrenatural. EF 62 (1961) 17-35.

270 Roig Gironella J., SJ : La « Potencia obediencial » según Suárez, en los confines entre filosofía y teología. Pens 17 (1961) 77-87.

271 Pycke N., CIC : Connaissance rationnelle et connaissance de grâce chez saint Justin. ETL 37 (1961) 52-85.

272 Cornélis H., OP : Bulletin d'histoire des religions. RSPT 45 (1961) 43-67.

273 Rütti L. : Missionarische Weltreligionen. Hinduismus – Buddhismus – Islam. SKZ 129 (1961) 89-90.

274 Gelot J. : Les doctrines de l'Islam et le salut des Musulmans. NV 35 (1961) 17-34.

275 Seibel W., SJ : Die zwei Gestalten des Protestantismus. SZ 168 (1961) 161-172.

276 Perotto A., OP : Illuminismo e cristianesimo. Sapz 14 (1961) 82-85. [zu : B. Magnino, Illuminismo e cristianesimo, Brescia 1960.]

277 Herde A. : Anthroposophie in katholischer Sicht. TG 51 (1961) 259-294.

278 Schafer B., OFMCap : Das Sektenwesen der Gegenwart. SKZ 129 (1961) 269-271. [zu : K. Algermissen (gl. Tit.), Aschaffenburg 1961.]

279 Briek M., OFM : De vocis « Ecclesia » origine et notione iuridica. Ant 36 (1961) 69-90.

280 Grivec F. : Ecclesia concepta, nata, manifestata. Ant 36 (1961) 91-93.

281 Auer J. : Das « Leib-Model » und der « Kirchenbegriff » der katholischen Kirche. Ein Beitrag zum Verständnis der Kirche und ihrer Ämter. MTZ 12 (1961) 14-38.

282 Schwegler T., OSB : Die Kirche Christi eine complexio oppositorum. Grund, Sinn und Aussichten dieser Gegensätze. SKZ 129 (1961) 197-199, 210-212, 222-224, 237-238, 248-250, 260-262.

283 Rahner H., SJ : Konstantinische Wende ? Eine Reflexion über Kirchengeschichte und Kirchenzukunft. SZ 167 (1960-61) 419-428.

284 Backes I. : Gottes Volk im Neuen Bunde. TTZ 70 (1961) 80-93.

285 Bea A., Card. : Il cammino della Chiesa nel mondo secondo san Paolo. CC 112 II (1961) 337-350.

286 Camelot P.-Th., OP : Le sens de l'Eglise chez les Pères Latins. NRT 83 (1961) 367-381.

287 O'Callaghan J., SJ : La Iglesia en el siglo V según las cartas cristianas. RET 20 (1960) 391-395.

288 Esser K., OFM : Sancta Mater Ecclesia Romana. Die Kirchenfrömmigkeit des hl. Franziskus von Assisi. WW 24 (1961) 1-26.

289 Osuna A., OP : La doctrina de los Estadios de la Iglesia en Santo Tomás. CT 88 (1961) 77-135, 215-266.

290 Molinari P., SJ : Alcune riflessioni teologiche sulla funzione dei Santi nella Chiesa. Greg 42 (1961) 63-96.

291 Witte J. L., SJ : Die Katholizität der Kirche. Eine neue Interpretation nach alter Tradition. Greg 42 (1961) 193-241.

292 Hödl L. : Das scholastische Verständnis von Kirchenamt und Kirchengewalt unter dem frühen Einfluß der aristotelischen Philosophie (« Per actus cognoscuntur potentiae »). Sch 36 (1961) 1-22.

293 Hödl L. : Die kirchlichen Ämter, Dienste und Gewalten im Verständnis der scholastischen Theologie. (Der scholastische Traktat « De ordinibus » in historischer und systematischer Sicht.) FS 43 (1961) 1-21.

294 Degano G. : L'Episcopato nelle dottrine anglicane. A proposito di un libro recente. SC 89 (1961) 214-229. [zu : The Apostolic Ministry. Essays on the history and doctrine of episcopacy. London 1957.]

295 Döpfner J., Card. : Petrus und Paulus. Der heilige Paulus und der römische Primat. TG 51 (1961) 180-194.

296 Torrell J. P., OP : L'infaillibilité pontificale est-elle un privilège « personnel » ? Une controverse au premier concile du Vatican. RSPT 45 (1961) 229-245.

297 Dejaifve G., SJ : Der Erste unter den Bischöfen. Über den Zusammenhang von Primat und Bischofskollegium. TG 51 (1961) 1-22.

298 Hamer J., OP : Le corps épiscopal uni au Pape, son autorité dans l'Eglise, d'après les documents du premier concile du Vatican. RSPT 45 (1961) 21-31.

299 Küng H. : Das theologische Verständnis des ökumenischen Konzils. (Antrittsvorlesung an der Universität Tübingen am 24. 11. 1960.) TQ 141 (1961) 50-77.

300 Haible E. : Die Vergegenwärtigung des Apostelkollegiums. Eine Bemerkung zum Selbstverständnis und zur Aufgabe des Konzils. ZKT 83 (1961) 80-87.

301 Fransen P. : Das Konzil und die Laien. Or 25 (1961) 1-5.

302 Eder K. : Die zwanzig allgemeinen Konzilien in historischer Schau. TPQ 109 (1961) 193-208.

303 Rimoldi A. : Il Concilio ecumenico e i suoi membri nella storia della Chiesa. SC 89 (1961) 163-185.

304 Scheffczyk L. : Die Lehranschauungen Matthias Joseph Scheebens über das ökumenische Konzil. TQ 141 (1961) 129-173.

305 Beumer J., SJ : Das katholische Traditionsprinzip in seiner heute neu erkannten Problematik. Sch 36 (1961) 217-240.

306 Lennerz H., SJ : Scriptura et traditio in decreto 4. sessionis Concilii Tridentini. Greg 42 (1961) 517-522.

307 Spindeler A. : Pari pietatis affectu. Das Tridentinum über Heilige Schrift und apostolische Überlieferungen. TG 51 (1961) 161-180.

308 Beumer J., SJ : Schriftliche und mündliche Überlieferung in einer Kontroverse des febronianischen Zeitalters. Sch 36 (1961) 49-72.

309 Congar Y. M.-J., OP : Inspiration des Ecritures canoniques et Apostolicité de l'Eglise. RSPT 45 (1961) 32-42.

310 Beumer J., SJ : Die Opposition gegen das lutherische Schriftprinzip in der Assertio septem sacramentorum Heinrichs VIII. von England. Greg 42 (1961) 97-106.

311 Riverso E. : Problematica del protestantesimo attuale : La Bibbia (Bultmann, Barth, Cullmann). Sapz 14 (1961) 47-62.

312 Cottier M.-M., OP : Hegel, la théologie et l'histoire. A propos de « L'Actualité historique » du R. P. G. Fessard SJ. RT 61 (1961) 88-108.

Ökumenische Bewegung

313 Perarnau J. : Contribución a una bibliografía de ecumenismo católico. EF 62 (1961) 71-125.

314 Bea A., card. : Die Kirche und die Begegnung mit den getrennten Christen. Zum Besuch des anglikanischen Primas bei Papst Johannes XXIII. SKZ 129 (1961) 37-40.

315 Bea A., card. : Der Katholik und das Problem der Vereinigung der Christen. SKZ 129 (1961) 117-120, 134-136.

316 Bea A., card. : Il cattolico di fronte al problema dell'unione dei cristiani. CC 112 I (1961) 113-129.

317 de Vries W. : Was die katholische Kirche zur Wiedervereinigung beitragen muß. SKZ 129 (1961) 228-229.

318 Villain M. : Das Geheimnis der christlichen Einheit. Or 25 (1961) 28-31.

319 Stebler V., OSB : Ein ökumenischer Brückenschlag. SKZ 129 (1961) 17-18. [zu : R. Baumann, Ihr alle seid Brüder. Recklinghausen 1960.]

320 Eldarov G., OFMConv. : Ellenismo cristiano e scolasticismo in prospettiva unionistica. MF 61 (1961) 3-14.

321 Schultze B., SJ : Riflessione teologica sul significato di « Chiesa Orientale » e « Ortodossia ». Greg 42 (1961) 444-462.

322 de Vries W., SJ : Die katholischen Patriarchate des Ostens und das Problem der Wiedervereinigung aller Christen. SZ 167 (1960-61) 436-444.

323 Leskovec P., SJ : Il Concilio Vaticano II e le vie dell'unione nel pensiero dei teologi ortodossi. CC 112 II (1961) 561-574.

324 Hayoz C., OFMConv. : Ein Beitrag zur Geschichte der Union in Armenien. SKZ 129 (1961) 123-124. [zu : M. A. van den Oudenrijn, Linguae Haincanae Scriptores. Bern 1960.]

325 Misser Vallés S. : Ramón Llull y las iglesias orientales disidentes. EF 62 (1961) 37-70.

326 Herbrich E. : Die Leibnizische Unionspolitik im Lichte seiner Metaphysik. *SJPP* 3 (1959) 113-136.

Hl. Schrift – Biblische Theologie: s. a. 437 (Glaube), 418 (*AT* : Glückseligkeit), 442 (Heilshoffnung), 419 (*NT* : Glückseligkeit), 438 (Glaube), 439 (Jo. : Sehen u. Glauben), 285 (Paulus : Kirche), 295 (röm. Primat), 398 (Eucharistie), 349 (Röm. 1,19 : Gotteserkenntnis)

327 Grin E. : L'unité des deux Testaments selon Calvin. TZ 17 (1961) 175-186.

328 Dubarle A.-M., OP : Bulletin de théologie biblique : Ancien Testament. RSPT 45 (1961) 68-101.

329 Reventlow, H. : Grundfragen der alttestamentlichen Theologie im Lichte der neueren deutschen Forschung. TZ 17 (1961) 81-98.

330 Murphy R. E., OCarm : A new theology of the Old Testament. CBQ 23 (1961) 217-223. [zu : G. von Rad, Theologie des Alten Testaments, 2 Bde. München 1957-1960.]

331 Orbe A., SJ : A propósito de Gen. 1,3 (fiat lux) en la exegesis de Taciano. Greg 42 (1961) 401-443.

332 Renaud B. : La loi et les lois dans les livres des Maccabées. RB 68 (1961) 39-67.

333 Schedl C. : Tausend Jahre formen ein Buch. TPQ 109 (1961) 43-46. [zu : W. G. Brande, The Midrash of Psalms. Translated from the Hebrew and Aramaic. Connecticut (USA) 1959.]

334 Weber H., SDB: Wesenszüge der Psalmenerklärung des hl. Augustinus. TPQ 109 (1961) 220-226.

335 Brunot A., SCJ : Le Poème du Serviteur et ses problèmes (Isaïe, xl-lv). RT 61 (1961) 5-24.

336 Coppens J. : Le fils d'homme daniélique et les relectures de Dan., vii, 13, dans les apocryphes et les écrits du Nouveau Testament. ETL 37 (1961) 5-51.

337 Zehrer F. : Die Funde von Qumran und ihr Verhältnis zu den drei älteren Evangelien. TPQ 109 (1961) 177-193.

338 Viard A. : Bulletin de théologie biblique : Nouveau Testament. RSPT 45 (1961) 284-313.

339 Adinolfi M., OFM : L'insegnamento escatologico nelle parabole. Ant 36 (1961) 137-172.

340 Sutcliffe E. F., SJ : Many are called but few are chosen [Mt. 20,16 ; 22, 14]. ITQ 28 (1961) 126-131.

341 Spicq C., OP : La parabole de la veuve obstinée et du juge inerte, aux décisions impromptues (Lc xviii, 1-8). RB 68 (1961) 68-90.

342 Levie J., SJ : Le message de Jésus dans la pensée des apôtres. NRT 83 (1961) 25-49.

343 Stanley D. M. : Pauline allusions to the sayings of Jesus. CBQ 23 (1961) 26-39.

344 Romaniuk K. : De themate « Ebed Jahve » in soteriologia sancti Pauli. CBQ 23 (1961) 14-25.

345 Ahern B. M., CP : The Christian's union with the Body of Christ in Cor., Gal., and Rom. CBQ 23 (1961) 199-209.

346 Fahy T. : Faith and the law. Epistle to the Romans, Ch. 4. ITQ 28 (1961) 207-214.

347 Journet C. : La dialectique paulinienne des Juifs et des Gentils. NV 36 (1961) 107-129. [zu : Röm. 11, 11-15 ; 25-32.]

348 Fahy T. : Epistle to the Romans 16 : 25-27. ITQ 28 (1961) 238-241.

Dogmatik : s. a. 340 (Prädestination : Mt. 20,16 ; 22, 14), 331 (Schöpfung : Tatian).

349 Rosin H. : To gnoston tou Theou. TZ 17 (1961) 161-165. [zu Röm. 1,19]

350 van Unnik W. C. : Die Gotteslehre bei Aristides und in gnostischen Schriften. TZ 17 (1961) 166-174.

351 Bailleux E. : Le personnalisme de saint Thomas en théologie trinitaire. RT 61 (1961) 25-42.

352 Fénelon F. : Der innere Lehrer, der alles in uns wirkt. Über den Heiligen Geist. SKZ 129 (1961) 245-246.

353 Giuliani S., OP : Nota critica a proposito della questione se la creazione passiva sia relazione trascendentale o predicamentale. Ang 38 (1961) 56-72.

354 Legrand L., MEP : La création, triomphe cosmique de Yahvé. NRT 83 (1961) 449-470.

355 Somers H., SJ : La gnose augustinienne : sens et valeur de la doctrine de l'image. REA 7 (1961) 1-15.

356 Ysaac W. L., SJ : The certitude of providence in St. Thomas. MS 38 (1960-61) 305-321.

Christologie : s. a. 342 (Sendung Jesu).

357 Guérard des Lauriers M.-L., OP - M. Corvez, OP : La « distinction réelle » et l'unicité de l'être dans le Christ. RT 61 (1961) 71-79.

358 Ratzinger J. : Bewußtsein und Wissen Christi. Zu E. Gutwengers gleichnamigem Buch [Innsbruck 1960]. MTZ 12 (1961) 78-81.

359 Brändle M. : Das Bewußtsein Christi im Modernismus. Or 25 (1961) 89-92.

360 Sage A., AA : De la grâce du Christ, modèle et principe de la grâce. REA 7 (1961) 17-34.

361 Cavalletti S. : Gesù Messia e Mosè. Ant 36 (1961) 94-101.

362 Pompei A., OFMConv : S. Francesco e la Passione di G. Cristo in una recente indagine critica delle fonti. MF 61 (1961) 92-108. [zu : Oktavian von Rieden OFMCap, Das Leiden Christi im Leben des hl. Franziskus von Assisi. Rom 1960.]

363 Galot J., SJ : La descente du Christ aux enfers. NRT 83 (1961) 471-491.

364 Rüsch E. G. : Die Auferstehung Jesu im Denken Carl Hiltys. TZ 17 (1961) 26-39.

365 Schlier H. : Jesu Himmelfahrt nach den lukanischen Schriften. GL 34 (1961) 91-99.

366 Koch H. : Herz-Jesu-Verehrung heute. SKZ 129 (1961) 271-272.

367 Caballero García J., SJ : Perfiles teológicos de la « Haurietis Aquas ». Una gran obra : « Cor Jesu ». Commentationes in Litteras Encyclicas « Haurietis Aquas » [2 vol. Roma 1959]. EE 36 (1961) 187-194.

Mariologie :

368 Meo S. M., OSM : Recenti biografie mariane. Mar 23 (1961) 125-147.

369 Jouassard G. : Deux chefs de file en théologie mariale dans la seconde moitié du IVe siècle : saint Epiphane et saint Ambroise. Greg 42 (1961) 5-36.

370 Weiss F. : Augustinus über die Mutter des Herrn. SKZ 129 (1961) 258-260.

371 Colasanti G. M., OFMConv : Il « De Laudibus B. M. V. » di Riccardo da San Lorenzo († c. 1260). Breve studio introduttivo e sintesi dottrinale. Mar 23 (1961) 1-49.

372 Kolping A. : Das Verhältnis der ps.-bonaventurianischen Sermo VI De Assumtione BMV zu dem ps.-albertinischen Mariale « Laus Virginis ». ZKT 83 (1961) 190-207.

373 Masson R., OP : Les réflexions théologiques de Saint Albert le Grand sur la Sainte Vierge. Mar 23 (1961) 106-113. [zu : A. Fries, Die Gedanken des hl. Albertus Magnus über die Gottesmutter. Freiburg 1959.]

374 Adinolfi M., OFM : De quibusdam Lyrani postillis marianis. CF 31 (1961) 80-89.

375 Dominic of Herndon, OFMCap : Saint Lawrence of Brindisi, doctor of the Church, and the primary principle of mariology. CF 31 (1961) 5-25.

376 Emilio da Cavaso, OFMCap : La luce, fedele ancella della mariologia laurenziana. Mar 23 (1961) 66-97.

377 Buffon V. M., OSM : La Madonna e il protestantesimo. Mar 23 (1961) 114-124.

378 de Aldama J. A., SJ : « Natus ex Maria Virgine ». Greg 42 (1961) 37-62.

379 Szabò T., OFM : De Virgine Immaculata vere proprieque redempta seu de « Quaestione debiti » catholice solvenda. Ant 36 (1961) 199-224.

380 Bertetto D., SDB : La natura della verginità di Maria SS. nel parto. Sal 23 (1961) 7-42.

381 Jellouschek C. J., OSB : Maria Mediatrix. Bemerkungen zur Lehre von Marias Mittlerschaft. TPQ 109 (1961) 81-98.

382 Enrique del Sdo. Corazon, OCD : Teología y método en el problema sobre la naturaleza de la corredención mariana. Salm 8 (1961) 29-79.

383 Flanagan D. : Mary, bride of Christ. ITQ 28 (1961) 233-237.

384 Cuervo M., OP : Definibilidad de la mediación universal de María. Salm 8 (1961) 3-28.

385 Folgado Flórez S., OSA : Función de la Virgen en la economía de la salvación, según santo Tomás de Villanueva. RET 20 (1960) 361-390.

386 de Tuya M., OP : Valoración teológica de la devoción a la Santísima Virgen. CT 88 (1961) 3-76.

387 Weiss F. : Was der Muttergottesverehrung schadet. SKZ 129 (1961) 212-213.

388 Barré H., CSSp : Autour de l'Hymne Acathiste. Mar 23 (1961) 98-105. [zu : G. G. Meersseman OP, Der Hymnos Akathistos im Abendland, II, Freiburg/Schw. 1960.]

Sakramentenlehre :

389 Tillard J. M. R., OP : La triple dimension du signe sacramentel. (A propos de Sum. Théol., III, 60, 3.) NRT 83 (1961) 225-254.

390 Pompei A., OFMConv : De ratione verae causae efficientis-instrumentalis in causalitate morali Sacramentorum. MF 60 (1960) 401-425.

391 Luczyński I. G., OP : Essai d'interprétation de la théorie de Saint Thomas sur la causalité des sacrements. DT 64 (1961) 70-83.

392 Nicolas J.-H., OP : La grâce sacramentelle. RT 61 (1961) 165-192.

393 Hanssens J. M., SJ : Sacramentum conversionis. Greg 42 (1961) 113-116.

394 Carra de Vaux Saint-Cyr M.-B., OP : Le sacrement de confirmation. Notes historiques. LV 51 (1961) 16-58.

395 Bernier R., OP : Le sacrement de confirmation dans la théologie de Saint Thomas. LV 51 (1961) 59-72.

396 Dalmais I.-H., OP : Note sur la confirmation dans les rites orientaux. LV 51 (1961) 73-79.

397 Tillard J. M. R., OP : L'Eucharistie, sacrement de l'espérance ecclésiale. NRT 83 (1961) 561-592, 673-695.

398 Sloyan G. S. : « Primitive » and « Pauline » concepts of the Eucharist. CBQ 23 (1961) 1-13.

399 Brik J., OSB : Das neuzeitliche Weltbild und das Geheimnis der heiligsten Eucharistie. TPQ 109 (1961) 226-231.

400 Kilmartin E. J., SJ : Two lutheran opinions concerning the eucharistic sacrifice. ITQ 28 (1961) 45-54.

401 Egloff E. : Der österliche Charakter der heiligen Messe. SKZ 129 (1961) 149-150.

402 Iserloh E. : Der Wert der Messe in der Diskussion der Theologen vom Mittelalter bis zum 16. Jahrhundert. ZKT 83 (1961) 44-79.

403 Galot J., SJ : Der Sinn der Danksagung nach der heiligen Kommunion. TPQ 109 (1961) 208-218.

404 Jungmann J. A., SJ : Eucharistische Frömmigkeit und eucharistischer Kult in Wandel und Bestand. TTZ 70 (1961) 65-79.

405 Ranke-Heinemann U. : Eucharistie und Ehe. Or 25 (1961) 13-16.

406 Jubany N. : El Concilio de Trento y la renovación de las órdenes inferiores al presbiterado. EE 36 (1961) 127-143.

407 Winninger P. - I. Hornef : Le renouveau du diaconat. Situation présente de la controverse. NRT 83 (1961) 337-366.

408 Bergh E., SJ : La vie sacerdotale d'après le Synode Romain. NRT 83 (1961) 271-293.

409 Bacht H., SJ : Maria und das Priestertum. GL 34 (1961) 100-112.

410 Wulf F., SJ : Ehenot und Kind. Auch ein Kapitel zum Thema « Heiligung der Ehe ». GL 34 (1961) 46-54.

Eschatologie : s. a. 339 (evang. Parabeln).

411 Ayel V. : Le ciel. De l'imagerie matérialiste au mystère chrétien. LV 52 (1961) 123-140.

412 DE BACIOCCHI J., SM : L'Eglise triomphante. LV 52 (1961) 59-88.

413 FERNÁNDEZ D., CMF : Destino eterno de los niños que mueren sin bautismo. RET 21 (1961) 3-51.

Moraltheologie : s. a. 181 (Ethica naturalis u. Theologie).

414 LABOURDETTE M.-M., OP : Chronique de théologie morale. RT 61 (1961) 257-276.

415 VALSECCHI A. : Verso un rinnovamento della teologia morale. SC 89 (1961) 125-143.

416 REHRL S. : Grundlegung der Moral bei Johannes Duns Scotus. *SJPP* 3 (1959) 137-228.

417 GENUYT F.-M., OP : Voir Dieu. LV 52 (1961) 89-114.

418 GRELOT P. : La révélation du bonheur dans l'Ancien Testament. LV 52 (1961) 5-35.

419 GEORGE A., SM : Le bonheur promis par Jésus d'après le Nouveau Testament. LV 52 (1961) 36-58.

420 MEYENDORFF J. : Connaissance et communion : La vision de Dieu en Orient orthodoxe. Quelques textes de Grégoire Palamas (1296-1359). LV 52 (1961) 115-122.

421 ELORDUY E., SJ : Dos problemas morales en Cano y Suárez. En el IV centenario de la muerte de Melchor Cano († 30-9-1560). EE 36 (1961) 21-33.

422 SCHWERMER J. : Die schichtenspezifische Differenzierung moralischer Einstellungen. TG 51 (1961) 81-101.

423 BOSCHI A., SJ : Il problema della coscienza. CC 112 III (1961) 57-60. [zu : P. PALAZZINI, La coscienza, Roma 1961.]

424 STELZENBERGER J. : Conscientia in der ostwestlichen Spannung der patristischen Theologie. TQ 141 (1961) 174-205.

425 CAPORALE V., SJ : Il dovere e l'amore nella vita morale. CC 112 III (1961) 153-166.

426 MILANI B. : Genesi e struttura psichica dello scrupolo. RAM 6 (1961) 310-317.

427 PHILIPON M.-M., OP : Les dons du Saint-Esprit chez saint Thomas. Le problème des rétractions. RT 61 (1961) 241-254.

428 BENI A. : Il dono della sapienza. RAM 6 (1961) 245-254.

429 BAVAUD G. : Comment Dieu permet-il et connaît-il le péché ? RT 61 (1961) 226-240.

430 DE LETTER P., SJ : If Adam had not sinned ... ITQ 28 (1961) 115-125.

431 NEENAN W. B., SJ : Doctrine of original sin in Scripture. ITQ 28 (1961) 54-64.

Gnade — Tugenden : s. a. 168 (Glaube), 346 (Glaube u. Gesetz : Röm. 4).

432 RONDET H., SJ : Notes sur la théologie de la Grâce. NRT 83 (1961) 382-399.

433 O'SHEA K. F., CSsR : Pure formal actuation. ITQ 28 (1961) 1-15. [zu : P. DE LETTER, Divine quasi – formal Causality. ITQ 27 (1960) 221-228.]

434 KELLY B., CSSp : Divine quasi – formal causality. ITQ 28 (1961) 16-28. [zu P. DE LETTER.]

435 OLTRA M., OFM : La causa formal de la justificación en Andrés de la Vega, OFM. EE 36 (1961) 5-19.

436 Hoffmann A., OP : Zur Heilssituation des abständigen Katholiken. Anima 16 (1961) 100-105.

437 Alfaro I., SJ : Fides in terminologia biblica. Greg 42 (1961) 463-505.

438 Maurer C. : Glaubensbindung und Gewissensfreiheit im Neuen Testament. TZ 17 (1961) 107-117.

439 Wenz H. : Sehen und Glauben bei Johannes. TZ 17 (1961) 17-25.

440 Stadter E. : Das Glaubensproblem in seiner Bedeutung für die Ethik bei Petrus Johannis Olivi OFM († 1298). Ein Beitrag zur Geschichte der Ethik und Religionsphilosophie des Mittelalters. FS 42 (1960) 225-296.

441 Leist F. : Sind wir denn ungläubig ? Der Unglaube der Gläubigen. Anima 16 (1961) 129-135.

442 Gross H. : Die Entwicklung der alttestamentlichen Heilshoffnung. TTZ 70 (1961) 15-28.

443 Carpentier R., SJ : Le primat de l'amour dans la vie morale. Problèmes et réponses. NRT 83 (1961) 3-24.

444 Carpentier R., SJ : Le primat de la charité en morale surnaturelle. NRT 83 (1961) 255-270.

445 Carpentier R., SJ : Le primat de l'Amour-Charité comme méthode de théologie morale. NRT 83 (1961) 492-509.

446 Carpentier R., SJ : A propósito del primado de la caridad en teología moral. EE 36 (1961) 173-186. [zu : G. Gilleman, La primacia de la caridad en Teología Moral. Bilbao 1958.]

447 Reissner H. : Liebe kennt kein Maß. GL 34 (1961) 166-170.

448 Boiardi C. : Il messaggio vincenziano della carità. DT 63 (1960) 413-424.

449 Rossetti E. M., OP : S. Vincenzo de' Paoli mistico della misericordia. DT 63 (1960) 442-455.

450 Jaeger N. : S. Vincenzo de' Paoli apostolo dell'unità attraverso la carità. DT 63 (1960) 456-467.

451 Pfliegler M. : Mensch und Tier. TPQ 109 (1961) 110-122.

452 Yanguas Alvarez de Eulate A., SJ : Las obras serviles. EE 36 (1961) 145-164.

453 Miguel-Angel de Espinal, OFMCap : Noción de obra servil en orden al descanso dominical. Exposición histórico-doctrinal. ATG 21 (1958) 5-197.

454 Dolch H. : Förderung und Gefährdung des Kultes durch die Technik. TG 51 (1961) 37-44.

455 Marlé R., SJ : Gehorsam und Widerstand in katholischer Sicht. Or 25 (1961) 65-68.

456 Guillaume A. : Abstinence du vendredi et charité fraternelle. NRT 83 (1961) 510-521.

457 Blumenberg H. : Augustins Anteil an der Geschichte des Begriffs der theoretischen Neugierde. REA 7 (1961) 35-70.

Aszetik – Mystik:

458 Robilliard J.-A., OP : Bulletin d'histoire des doctrines : Spiritualité aux XVI^e et XVII^e siècles. RSPT 45 (1961) 102-124.

459 Colosio I., OP : « Grazia e borgesia ». Spunti metodologici per ricerche storiche spirituali. RAM 6 (1961) 214-222, 329-335.

460 Huerga A., OP : In M. Cani De Locis theologicis opus scholia historiam spiritualitatis spectantia. Ang 38 (1961) 20-55.

461 Blasucci A., OFMConv : Un gioiello di spiritualità : « Le Opere Spirituali » della B. Varano, OSCl. († 1524). MF 61 (1961) 109-117.

462 Eulogio de la V. del Carmen, OCD : La critica sanjuanista en los ultimos veinte años. Salm 8 (1961) 195-246.

463 de Garganta J. M., OP : San Juan de Ribera y san Luis Bertrán. TE 5 (1961) 63-104.

464 Huerga A., OP : San Juan de Ribera y Fray Luis de Granada : « Dos cuerpos y una misma alma ». TE 5 (1961) 105-132.

465 Robres Lluch R. : Biblia y ascética en san Juan de Ribera, escriturista postridentino. TE 5 (1961) 35-62.

466 Dodin A., CM : Spiritualité de Saint Vincent de Paul. DT 63 (1960) 425-441.

467 Felix a Mareto, OFMCap : Bibliographia vitae et operum sanctae Veronicae Giuliani monialis capuccinae (1727-1961). CF 31 (1961) 463-555.

468 Marianus ab Alatri, OFMCap : Conspectus bibliographicus decennalis (1951-1961) de S. Veronica Giuliani. CF 31 (1961) 592-608.

469 Veuthey L., OFMConv : Expérience de la grâce dans l'itinéraire spirituel de sainte Véronique. CF 31 (1961) 257-282.

470 Metodio da Nembro, OFMCap : L'itinerario spirituale di S. Veronica Giuliani dalle pagine del suo « Diario ». CF 31 (1961) 283-350.

471 Graef H. : Christliche Mystik in heutiger Welt. GL 34 (1961) 182-189.

472 Roy L. : La fermeté et la rectitude à propos de la vie chrétienne. LTP 17 (1961) 122-143.

473 Leclercq J., OSB : La preghiera e le preghiere, ossia : L'unità della preghiera. RAM 6 (1961) 9-24.

474 Möllerfeld J., SJ : Beten mit Wille und Herz. Zum affektiven Gebet nach Alvarez de Paz (1560-1620). GL 34 (1961) 117-128.

475 Guindon R., OMI : Béatitude et union à Dieu dans la contemplation. RUO 31 (1961) 81*-95*.

476 Wulf F., SJ : Die Übung der Meditation in der abendländisch-christlichen Geschichte. GL 34 (1961) 197-209.

477 Dumoulin, H. SJ. : Buddhistische Meditation und Christentum. GL 34 (1961) 32-45.

478 Castelot J. J.,SS : The spirit of prophecy : an abiding charism. CBQ 23 (1961) 210-217.

479 Rossi A., CM : Virtus heroica in pueris. DT 64 (1961) 3-26.

480 Sanchis A., OP : Estudios sobre la vocación. TE 5 (1961) 135-156.

481 Heinzel G., SJ : Leitsätze für Beichtväter von Priesterkandidaten. TPQ 109 (1961) 16-22.

482 van Overbeke P.-M., OP : Le facteur social dans la vie religieuse. ETL 37 (1961) 106-111. [zu : E. A. Langlais, Le Père Maître des Novices et des Frères Etudiants dans l'Ordre des Frères-Prêcheurs. Bruges 1959.]

483 Kassing A., OSB : Die Mönchsgemeinde in der Kirche. GL 34 (1961) 190-196.

III. GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE

Allgemeines :

484 Marchesi A. : Un assalto alla teoresi attraverso la storia della filosofia. RFN 53 (1961) 59-64. [zu : E. Garin, Osservazioni preliminari a una storia della filosofia. Giornale critico della filosofia italiana, 1959, 1-55.]

Antike Philosophie : s. a. 121, 130, 136, 140 f. (Aristoteles), 174, 254 (Plotin), 127 (Proklos).

485 Chroust A.-H. : Charges of philosophical plagiarism in greek antiquity. MS 38 (1960-61) 219-237.

486 Raffo Magnasco B. R. : El hedonismo cirenaico. Sapt 16 (1961) 7-22.

487 Teske R. J., SJ : Plato's later dialectic. MS 38 (1960-61) 171-201.

488 Bauer J. : Die Ideenlehre Platons im Urteil des Aquinaten. *SJPP* 3 (1959) 56-74.

489 Kreilkamp H., OFMCap : Plato's word for today. NS 35 (1961) 202-209.

490 Sweeney L., SJ : Basic principles in Plotinus's philosophy. Greg 42 (1961) 506-516.

Patristik : s. a. 424 (Conscientia), 350 (Aristides), 271 (Justinus), 331 (Tatian), 286 (latein. Kirchenväter : Kirche), 369 (Epiphanius, Ambrosius), 334, 355, 370, 457 (Augustinus), 287 (5. Jahrh. : Kirche), 175 (Joh. Damascenus).

491 Amore A., OFM : La personalità dello scrittore Ippolito. Ant 36 (1961) 3-28.

492 Finan T. : Hellenism and judeo-christian history in Clement of Alexandria. ITQ 28 (1961) 83-114.

493 Sulowski J. : The sources of Boethius' « De consolatione philosophiae ». Soph 29 (1961) 67-94.

494 Campos J., SP : Una formula de la regula Sancti Benedicti. Salm 8 (1961) 183-194.

495 Honselmann K. : Bruchstücke von Auszügen aus Werken Cassians – Reste einer verlorenen Schrift des Eucherius von Lyon ? TG 51 (1961) 300-304.

496 Segovia A., SJ : Informe sobre Bibliografía Isidoriana (1936-1960). EE 36 (1961) 73-126.

497 Melchor de Pobladura, OFMCap : Vicisitudes de una proyectada versión castellana de las obras completas de San Isidoro de Sevilla (1772). Salm 8 (1961) 135-157.

498 Castán Lacoma L. : Un opúsculo apologético de San Isidoro, inédito. RET 20 (1960) 319-360.

Mittelalterliche Scholastik : s. a. 402 (Wert d. Messe), 288 (Franz v. Assisi), 371 (Richard v. S. Lorenzo), 372 (Ps.-Bonaventura), 373 (Albert d. Gr.), 372 (Ps.-Albert), 106, 113, 118, 121, 141, 144, 148, 200 f., 237, 289, 351, 356, 389, 391, 395, 427 (Thomas v. Aq.), 132, 440 (Petr. Joh. Olivi), 133 (Petrus v. Auvergne), 416 (Joh. Duns Scotus), 158 (Walter Burleigh), 374 (Nikolaus v. Lyra), 420 (Gregor. Palamas).

499 Anawati G.-C., OP : Etudes avicenniennes. RT 61 (1961) 109-135.

500 Crocco A. : Simbologia gioachimita e simbologia dantesca. Soph 29 (1961) 95-102.

501 Hadrianus a Krizovljan, OFMCap : Primordia scholae franciscanae et thomismus. CF 31 (1961) 133-175.

502 Decker B. : Die Sekretäre des hl. Thomas von Aquin. TR 57 (1961) 49-60. [zu : A. Dondaine, Secrétaires de S. Thomas, Roma 1956.]

503 Orlandi S., OP : I segretari di S. Tommaso d'Aquino. MD 78 (1961) 10-29. [zu : A. Dondaine]

504 Lumbreras P., OP : Las finales de santo Tomás. CT 88 (1961) 267-286.

505 Partee C., OFM : Peter John Olivi : Historical and doctrinal study. FStudies 20 (1960) 215-260.

506 Oromí M., OFM : Posiciones básicas del pensamiento de Escoto y su actualidad. EF 62 (1961) 5-15.

507 Prentice R. : Some aspects of the significance of the first chapter of the « De primo principio » of John Duns Scotus. Ant 36 (1961) 225-237.

508 Gonzáles Caminero N., SJ : El pensar panorámico de Ramón Llull. Pens 17 (1961) 5-30.

509 Villota Elejalde J. L. : Dos manuscritos inéditos de Pedro Osma. Salm 8 (1961) 159-174. [Edit. Oviedo, Catedr. 35, f. 81r-94r ; Tr. de peccato originali et actuali ; Q. singularis « Utr. peccans statim cum potest teneatur confiteri », p. 161-174.]

510 Colosio I., OP : La « Tabula aurea » di Pietro da Bergamo († 1482). DT 64 (1961) 119-132.

Philosophie der Neuzeit und der Gegenwart : s. a. 151 (Thomas de Vio Caietanus), 134, 201 (Suárez), 159 (F. Sanchez), 111 (Descartes), 221 (Lugo), 160 (Berkeley), 161 (Hume), 187 (Kant), 245, 312 (Hegel), 169 (Schelling), 96 (I. P. V. Troxler), 102 (W. S. Jevons), 238 (K. Marx), 165 (F. Brentano), 170 (M. Scheler), 173 (L. Coimbra), 167 (A. Gramsci), 152 f., 162-165 (E. Husserl), 171 (J. Maréchal), 166 (N. Hartmann), 180 (C. G. Jung), 165 (M. Heidegger), 206 (H. Kelsen), 112 (J. Maritain), 205 (J. Messner).

511 Ferreira da Silva C. A. : Sobre algumas teses fundamentalis de metafísica e da psicologia de Pedro da Fonseca no seu aspecto sistemático. *APK* 1 (1960) 6-14.

512 Schneider M., OFM : Der angebliche philosophische Essentialismus des Suarez. WW 24 (1961) 40-68.

513 Craveiro da Silva L. : Francisco Sanches perante a Escolástica do seu tempo. *APK* 1 (1960) 15-23.

514 d'Orsi D. : Il tramonto della filosofia moderna, ossia verso la « Quarta Età ». Prima puntata : Renato Cartesio. Soph 28 (1960) 167-185.

515 Wells N. J. : Descartes and the scholastics briefly revisited. NS 35 (1961) 172-190.

516 Verga L. : Studi pascaliani. RFN 53 (1961) 169-197.

517 Viatte N. : Le « Memorial » de Pascal. NV 36 (1961) 99-106.

518 d'Orsi D. : Il tramonto della filosofia moderna, ossia verso la « Quarta Età ». Seconda puntata : Giorgio Berkeley. Soph 29 (1961) 312-332.

519 Blackwell R. J.: The structure of Wolffian philosophy. MS 38 (1960-61) 203-218.

520 Hartshorne C.: Hume's metaphysics and its present-day influence. NS 35 (1961) 152-171.

521 Narciso I., OP: Il neotomismo. Sapz 14 (1961) 31-46. [zu: Salvatore Roselli, Summa philosophica. Roma 1777, ²1783.]

522 Mendoza J. de Dios, SJ: Bibliografía balmesiana. Ediciones y estudios. AST 33 (1960) 1-272.

523 Padovani U. A.: Wagner e Schopenhauer. Soph 29 (1961) 103-108.

524 Brunello B.: Gli scritti filosofici giovanili di Carlo Marx. Soph 29 (1961) 19-40.

525 Burke E. L., SJ: Karl Marx: Reflections of a young man on the choice of a career in life. NS 35 (1961) 191-201.

526 Grossi I. P., OP: Il Card. Tommaso M. Zigliara OP e la preparazione della « Rerum Novarum ». MD 78 (1961) 86-100.

527 Orfei R.: Gramsci tra Lenin e Croce e una mancata soluzione del problema dell'uomo. RFN 53 (1961) 119-151.

528 Cartier A., SJ: Le philosophe de l'action. AdP 24 (1961) 5-20.

529 Trouillard J.: Pluralité spirituelle et unité normative selon Blondel. AdP 24 (1961) 21-28.

530 Bouillard H., SJ: Le dernier chapître de « L'Action » (1893). Etude critique. AdP 24 (1961) 29-113.

531 Panis N.: Deux notes inédites sur la Trilogie et « L'Esprit chrétien ». AdP 24 (1961) 114-122.

532 de Lubac H., SJ: Maurice Blondel et le Père Teilhard de Chardin. Mémoires échangés en décembre 1919. AdP 24 (1961) 123-156.

533 Tilliette X.: Blondel et ses correspondants. AdP 24 (1961) 157-184.

534 d'Armagnac C.: Blondel et la problématique existentielle. AdP 24 (1961) 185-187.

535 Martelet G.: Blondel et le christianisme. AdP 24 (1961) 189-201. [zu: H. Bouillard SJ, Blondel et le Christianisme. Paris 1961.]

536 Pellé-Douël Y.: Bergson und unser Jahrhundert. SZ 168 (1961) 116-127.

537 Tilgher A.: Come Croce e Gentile distrussero il positivismo e incretinirono l'Italia. Soph 29 (1961) 41-51.

538 Bortolaso G., SJ: « Perché non sono cristiano ». Sofismi di Bertrand Russell. CC 112 I (1961) 174-176.

539 d'Orsi D.: Perché Bertrand Russell non è cristiano, ovvero mito e miseria di un Lord. Soph 29 (1961) 206-224.

540 Jaeger N.: L'anticristianesimo di Bertrand Russell. Soph 29 (1961) 225-237.

541 Vallese G.: Gli ultimi saggi di Giuseppe Toffanin. Soph 29 (1961) 333-340.

542 Penati G.: Metodo storicistico e ricostruzione metafisica ovvero l'evoluzione filosofica di E. Cione. RFN 53 (1961) 65-69.

543 Haider F.: In memoriam Univ.-Prof. P. Dr. Ildefons Betschart OSB [† 6. V. 1959]. *SJPP* 3 (1959) 229-231.

544 Klose A.: Johannes Messner. Eine biographische Notiz. *Nat.-Ordn.* (1961) 29-36.

545 Schmitz W.: Bibliographie [J. Messner]. *Nat.-Ordn.* (1961) 691-700.

Theologie der Neuzeit und der Gegenwart : s. a. 461 (Camilla B. da Varano), 385 (Thomas v. Villanova), 435 (A. Vega), 264, 421, 460 (M. Cano), 327 (Calvin), 463 (Ludwig Bertran), 464 (Ludwig v. Granada), 462 (Joh. v. Kreuz), 463-465 (J. Ribera), 270, 421 (Suárez, 375 f. (Laurentius v. Brindisi), 448-450, 466 (Vinzenz v. Paul), 467-470 (Veronica Giuliani), 304 (M. J. Scheeben), 203 (Pius XII.), 311 (K. Barth, R. Bultmann, O. Cullmann).

546 Walty N. : Bulletin d'histoire des doctrines : Martin Luther. RSPT 45 (1961) 314-359.

547 Boudens R., OMI : Luther dans le miroir de l'histiographie. RUO 31 (1961) 80-94.

548 Lopetegui L., SJ : Influjos de Fr. Domingo de Soto OP en el pensamiento misional del P. José de Acosta SJ. EE 36 (1961) 57-72.

549 de Dalmases C., SJ - J.-F. Gilmont SJ : Las obras de san Francisco Borja. AHSJ 59 (1961) 125-179.

550 Dupuy B. D., OP : Bulletin d'histoire des doctrines : Newman. RSPT 45 (1961) 125-176.

Adressen der Mitarbeiter : Univ.-Prof. A. Antweiler, Frauenstr. 1, Münster (Westf.) – J. Brantschen OP, rue du Botzet 8, Fribourg. – Prof. Z. Bucher OSB. Anselmianum, Roma. – Dr. A. Bütler OSB, Kollegium Altdorf. – Dr. B. Drack OSB, Disentis. – Dr. J. Ell CSsR, Geistingen (Sieg) – V. Flesch OFMCap, Bregenz.– Dr. Gundolf u. Kunibert Gieraths OP, St. Albert, Walberberg (Bez. Köln). – Dr. G. Holzherr OSB, Einsiedeln.– Univ.-Prof. P. Künzle OP, Albertinum, Fribourg. – Dr. M. Löhrer OSB, Einsiedeln. – Mag. M. S. Morard OP, Albertinum, Fribourg. – Dr. I. Müller OSB, Disentis. – Univ.-Prof. J. H. Nicolas OP, Albertinum, Fribourg. – Dr. S. Pfürtner OP, St. Albert, Walberberg (Bez. Köln). – Dr. F. Schmölz OP, Institut f. politische Wissenschaften, Mönchsberg 2a, Salzburg. – Lect. theol. L. Simeon OP, Albertinum, Fribourg. – Univ.-Prof. C. Spicq OP, Albertinum, Fribourg. – Dr. V. Stebler OSB, Kloster Mariastein (SO). – Dr. B. Steiert OSB, Engelberg. – Dr. M. Thiel OSB, Maria Laach. – P. A. Thiele OSB, Neresheim. – Univ.-Prof. A. F. Utz OP, Albertinum, Fribourg. – Dr. B. A. Willems OP, Albertinum, Nijmegen (Holl.) – Dr. C. Zimara SMB, Schöneck, Beckenried (NW).

Iso Müller OSB

Von Divus Constantinus bis Divus Thomas

Zur Geschichte des Divus-Titels

Bekanntlich wurden die *römischen Kaiser* zu den Göttern erhoben und als divi bezeichnet. Bis dieser Titel seines heidnischen Sinnes nicht entleert werden konnte, nahmen ihn die *Christen* nicht auf. Erst die geistige Wende, die sich im 3. Jh. anbahnte und in der konstantinischen Zeit vollendete, schuf eine andere Lage. Jetzt hörte der Divus-Kult auf, sodaß das Adjectiv als Epitheton ornans in einem nicht unchristlichen Sinne gebraucht werden konnte. Bezeichnend ist die Inschrift: Divo ac venerabili principi Constantino (Corpus Inscriptionum Latinarum, hrsg. v. d. Berliner Akademie d. Wissensch. 6 nr. 1151). Daher finden wir nun divus auf christlichen Bau- und Grabinschriften bei der chronologischen Angabe von Kaisern und Konsuln. So entwickelte sich die konstante Formel: divae recordationis bez. divae memoriae. Wir finden diesen Ausdruck in der frühmittelalterlichen Literatur, bei Cassiodor wie bei Gregor dem Großen, bei den Novellen Justinians wie in der Lex Visigothorum, selbst auch in der gallikanischen Liturgie. Meistens ist der Titel dem Namen vorangestellt, immer aber handelt es sich um die Erwähnung eines verstorbenen Herrschers [1].

Die *karolingische Renaissance* führte die antike Prägung weiter. Wir werden hier unser Augenmerk nicht so sehr auf die peripheren Gebiete lenken, wie das etwa Spanien damals war, wo wir auf christlichen Inschriften der Jahre 850 und 893 sowie 1048 die Bezeichnung divae

[1] Reallexikon für Antike und Christentum III (1957) 1255-57. Thesaurus linguae latinae V (1933) 1649-59, bes. 1658. Für Hinweise und Belege schuldet der Verf. Dank der Direktion des Mittellateinischen Wörterbuches in München (Dr. O. Prinz und Dr. Th. Payr) sowie den Professoren Dr. H. Büttner und Dr. E. Stengel in Marburg. Nicht zuletzt ist P. Dr. Dominik Planzer OP in Schwyz und P. Dr. Paul Wyser OP in Fribourg zu danken. Letzterer hatte die Freundlichkeit, mir die ältesten Belege für « Divus Thomas » zu verschaffen.

memoriae finden [2]. Es ist vielmehr das Frankenreich, das uns hier interessiert. Es fällt auf, daß die *Nachfolger Karls des Großen*, also die deutschen Karolinger, im Verlaufe des 9. Jh. dieses Beiwort oft gebrauchen [3]. Beachtenswert ist ein Diplom Karls III. vom 8. Januar 880, worin der Herrscher dem Bischof von Parma einen Hof und eine Kapelle bestätigt, die früher divae memoriae Karlomannus rex, germanus noster gegeben hatte. Hier wird das Attribut einer noch lebenden Persönlichkeit geschenkt, denn Karlmann starb erst am 22. März 880. Das hatte wohl seinen besonderen Grund. Der sich in hoffnungslosem Zustande befindliche Karlmann übergab noch zu seinen Lebzeiten 879 seinem Bruder Karl die Regierung über Italien [4]. Sonst bleibt in dieser Zeit der Titel verstorbenen Personen vorbehalten. Ja, es ist sogar manchmal allgemein die Rede von der diva memoria aller Vorgänger, so etwa in der Urkunde Arnolfs von 895 für die bischöfliche Kirche zu Freising [5]. Der Ausdruck hält sich auch noch in den Urkunden der ausgehenden Karolinger. Zwentibold schenkte 895 dem Kloster Stablo einen Ort und bemerkte dabei als Motiv : (pro) dive memorie antecessorum nostrorum eternaque redemptione [6]. Ähnlich zwei Urkunden Ludwigs des Kindes. Die erste von 901 schenkte einer Kapelle eine Hufe mit der Begründung : pro divorum parentum nostorum aeterna salvatione nostraeque animae remedio, die zweite von 903 gab der Freisinger Kirche einen Hof : in divorum commemorationem antecessorum nostrorum [7]. Die divi parentes und divi antecessores sind Trumpf geworden.

Um uns nicht einseitig auf die Urkunden der Herrscher zu stützen, führen wir auch das Gedicht : De Principibus Francorum von dem sog. *Benedictus Levita* von Mainz an, der um die Mitte des 9. Jh. schrieb und besonders in der kirchlichen Rechtsgeschichte bekannt ist. Er spricht von Karl d. Gr. und seinem Nachfolger Ludwig dem Frommen (814-840) : Inde Hludowicus regno sucessit avito, eximius princeps, divus et

[2] Reallexikon f. Antike u. Christentum l. c. 1257.

[3] MGH Diplomata Karolinorum I (1934) 28, 32 usw. nr. 23, 26 usw. zu 837 840 usw. Vergl. S. 418 Register ; II (1937) 23, 35, 37, 246 nr. 15, 21, 22, 152 zu den Jahren zwischen 880-887. Aus einer späteren Überlieferung stammt « divis imperatoribus » in MGH Concilia aevi Karolini zu 827 (Konzil von Mantua).

[4] MGH Diplomata Karolinorum III (1940) 23 nr. 15.

[5] MGH Diplomata Karolinorum III (1940) 204 nr. 136 zum 16. Juli 895 : pro aeternae remunerationis incremento nec non Karlomanni cari patris nostri animae remedio ceterorumque regum antecessorum videlicet nostrorum diva memoria.

[6] MGH Diplomata Karolinorum IV (1960) 18 nr. 1 zum 30. Mai.

[7] l. c. S. 111 nr. 10 und S. 139 nr. 28 für 901 und 903. Für « divae memoriae » siehe S. 96, 99 nr. 1 und 3 zum Jahre 900.

orbis apex [8]. Der Bericht über das Konzil von Meaux-Paris von 845/846 meldet ähnlich : ab ipsis piae memoriae Hludowici divini Augusti temporibus. Dabei ist zu beachten, daß eine Variante aus dem 10. Jh. divi statt divini setzt [9].

Das führt uns bereits in die Zeit der *ottonischen Renaissance*, die die Tradition weiter führte. Ein ganz in den antiken Erinnerungen schwelgender Oberitaliener verfaßte 915/22 eine Biographie des Kaisers Berengar († 924), in dessen Proemium die Rede von Homer und Vergil ist, worauf Vers 5 lautet : Atria tunc diuuum resonabant carmine uatum. Schon das Glossar des 10. Jh. erklärt divuum durch imperatorum [10]. Von der weltlichen Biographie wenden wir uns der geistlichen Literatur zu. Bischof Thietmar von Merseburg († 1018) schrieb in seinem letzten Jahre eine Chronik, worin er den Bischof Gero von Köln († 976) als divae presul memoriae bezeichnete. Auch die Korveier Überarbeitung von 1120 schreibt fast gleich : divae memorie presul [11]. Als 980 der Leib der hl. Ida von Herzfeld (gestorben im zweiten oder dritten Jahrzehnt des 9. Jh.) erhoben wurde, schrieb der Mönch Ufing von Werden 980/83 ihre Vita. Darin meldet er am Schlusse (Lib. II. Kap. 8) : imperante victoriosissimo Caesare Ottone, anno ex quo cum divae memoriae seniore augusto genitore suo regnare coepit vigesimo [12]. Als drittes Beispiel fügen wir Ruotgers 967/968 verfaßte Lebensbeschreibung des Kölner Erzbischofs Bruno an. Darin nennt er Brunos Schwester Gerberga, die Gemahlin König Ludwigs IV. von Frankreich, diva mater und soror regina[13].

Diese unmittelbare Ausdruckweise finden wir auch in den Herrscherurkunden, zunächst in denen *Konrads II.* (1024-39). Im Jahre 1028 beurkundet er einen Vergleich des Abtes von Korvei und erwähnt darin ein kaiserliches Dekret von Arnulf (896-99) mit den Worten : Arnolfi divi progenitoris nostri [14]. Ebenso spricht er 1031 von seinem Vorgänger Heinrich II. (1002-24) : preceptum antecessoris nostri divi Henrici impe-

[8] MGH Poetae Aevi Carolini II (1884) 673. Über den Verf. Lexikon f. Theologie u. Kirche II (1958) 181.

[9] MGH Capitularia Regum Francorum II (1897) 396.

[10] Dümmler E. : Gesta Berengarii Imperatoris (1871) S. 77, dazu S. 6-9.

[11] MGH Scriptores rerum germanicarum. Nova Series. IX (1935) 100-101. Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg ed. R. Holtzmann.

[12] MGH Scriptores II (1829) 576. Dazu Lexikon f. Theologie u. Kirche V (1934) 294.

[13] MGH Scriptores rer. germ. Nova Series X (1951) 44. Ruotgers Lebensbeschreibung des Erzb. Bruno von Köln, ed. I. Ott.

[14] MGH Diplomata Regum IV (1909) 170 nr. 124 zu 1028.

ratoris augusti [15]. Ähnlich im Jahre 1034 : a divo imperatore Heinrico secundo antecessore nostro [16]. In den Urkunden *Heinrichs III.* (1039-56) ist das divae memoriae sowohl von Konrad II. wie von König Rudolf III. von Burgund († 1032) zu melden [17]. Aber die konkretere Wendung begegnet uns doch verschiedentlich. Als Heinrich III. 1039 die Gründung des Bistums Bamberg bestätigte, wurde Heinrich II. zweimal divus imperator genannt [18]. Ebenso ist in einer Urkunde von 1052 für das Bistum Arezzo vom divus Otto imperator antecessor noster, also von Otto III. (983-1002) die Rede [19]. Bezeichnender aber ist, daß in einer Verordnung des dritten Heinrich von 1047 sich wörtlich findet : divi Theodosii constitutionem und cum divus Justinianus iure decreverit [20]. Also werden selbst die Urheber römischen Rechtes mit diesem Ehrentitel belegt.

Es wäre merkwürdig, wenn gerade die Zeit und der Kreis um *Friedrich I.* (1152-90), diese erste staufische Renaissance, die das römische Recht, dessen Geist und Sprache wiederaufleben ließ, den Divus-Titel nicht gepflegt hätte. *Otto von Freising* († 1158), der Onkel Barbarossas, Chronist und Geschichtsphilosoph, weist diese Prägung in seinen 1156-58 verfaßten Gesta Friderici mehrmals auf. Unser Zisterzienser-Historiker zitiert Reden Friedrichs von 1155, in denen dieser Karl d. Gr. und Otto d. Gr. als die divi nostri principes bezeichnete, dann allgemein von den divi parentes spricht. Auch ein Brief Barbarossas von 1157 wird in den Gesta angeführt, in welchem es heißt : divae rei publicae consulere debemus [21]. Die Chronik setzte Ottos Vertrauter Rahewin von Freising († 1170/77) im gleichen Geiste fort. Dreimal erscheint Kaiser Rotbart als divus princeps und einmal als divus imperator [22]. Und dies alles zu Lebzeiten Friedrichs !

Dem entsprechen auch die Urkunden. In der Constitutio von 1165 über die Testamente von Klerikern werden in einem Atemzuge nicht

[15] l. c. S. 224 nr. 168 zu 1031.

[16] l. c. S. 280 nr. 206 zu 1034.

[17] MGH Diplomata Regum V (1931) 50 nr. 39 zu 1040. Heinrich II. bestätigt Basel die von König Rudolf von Burgund geschenkte Abtei Münster-Granfelden : qualiter dive memorie antecessor noster Rvdolfus Burgundionum rex etc. Zu Konrad II. Register ebd. S. 675.

[18] l. c. S. 4 nr. 3 zu 1039.

[19] l. c. S. 396 nr. 292 zu 1052.

[20] l. c. S. 241 nr. 191 zu 1047.

[21] MGH Scriptores rer. germ., Ottonis et Rahewini Gesta Friderici Imperatoris ed. B. von Simson, 1912. S. 137, 139, 158.

[22] l. c. S. 168, 199, 225, 284, 328, 342.

nur Konstantin und Justinian, sondern auch Karl d. Gr. und Ludwig d. Fromme als praedecessores nostri divi praesentiert [23]. In der Kanonisationserklärung Karls d. Gr. durch Friedrich am 8. Januar 1166 finden wir gleichsam eine ansteigende Linie von den divi reges et imperatores über den maximus et gloriosus imperator Carolus zum sanctissimus Carolus [24]. Wir müssen uns überhaupt vor Augen halten, wie sehr Barbarossa sich als neuer Karl d. Gr. fühlte [25]. Für das Jahr 1179 haben wir zwei Belege zur Verfügung. In der Urkunde des Herrschers für das Kloster Roth erscheinen Lothar III. und Konrad III. als divi augusti, qui nos precesserunt [26]. Offenbar aber ist Karl d. Gr. gemeint, wenn in der Innovatio Pacis Franciae Rhenensis steht : pacem antiquam a predecessore nostro Karolo divo augusto institutam renovavimus [27].

Von Friedrich I. geht die Tradition auf *Friedrich II.* (1215-50) über. Er nahm die « Heiligsprechung » Karls d. Gr. durch Friedrich vom Jahre 1166 in seine Urkunde, die er zu Pisa im August 1244 erließ, auf und sprach darin mehrmals von dem privilegium divi augusti avi nostri bzw. imperatoris Friderici [28].

Wenn man schon die Kaiser mit dem Divus-Titel beschenkte, dann hatte man noch viel mehr Recht, die Heiligen, allen voran die *Muttergottes* so hervorzuheben. Schon die Pariser « Salutatio S. Mariae » des 11. Jh. belegt die Wendung : « Incarnationis dive uterus tu facta es. » Den Ehrentitel *Diva*, Theota bzw. Theotes kann man in der ganzen Zeit vom 12. Jh. bis zum 15. Jh. nachweisen. In einem Tropus des 14. Jh. lesen wir : « Ave, annosa glosa divina. » [29] In böhmischen Volksweisen des 13.-15. Jh. begegnet uns : « Diva, inquit, ave Maria. » [30]

[23] MGH Constitutiones et Acta publica Imperatorum et Regum I (1893) 322 nr. 227 : Nos igitur predecessorum nostrorum divorum imperatorum magni Constantini videlicet et Justiniani et Valentiniani necnon Karoli et Ludowici vestigiis inherentes et sacras leges eorum tamquam divina oracula venerantes.

[24] Huillard-Bréholles : Historia Diplomatica Friderici secundi VI, 1 (1860) 224, 226.

[25] R. Folz : Le souvenir et la Légende de Charlemagne dans l'Empire germanique médiéval, Paris 1950, S. 191-266 mit vielen Belegen.

[26] Wirtenbergisches Urkundenbuch II, 193 nr. 414.

[27] MGH Constitutiones et Acta publica Imperatorum et Regum I (1893) 381 nr. 277.

[28] Huillard-Bréholles : Historia Diplomatica Friderici secundi VI, 1 (1860) 223, 226. Zum Ganzen G. Rauschen : Die Legende Karls d. Gr. im 11. und 12. Jh. (1890) S. 149-215, bes. 154-160.

[29] G. G. Meersseman : Der Hymnos Akathistos im Abendland I (1958) 94-96, 131, 199 ; II (1960) 220.

[30] Analecta Hymnica medii aevi I (1886) 169, Lied nr. 184, Strophe 5.

Wir sind in unseren letzten Ausführungen von der staufischen Renaissance eines Friedrich I. und eines Friedrich II. ausgegangen. Diese Bewegung fand in dem *italienischen Humanismus* ihre Fortsetzung, freilich in einer viel intensiveren Art. Schon der frühe Humanismus wies darauf hin, daß bereits die augusteischen Dichter Vergil und Horaz den alten Homer als divinus poeta bezeichneten und daß der Dichter Caecilius Statius (2. Jh.) die Aeneis als « göttlich » emporhob. In diesem Sinne charakterisierte dann zuerst *Boccaccio* († 1375) in seiner Vita di Dante (Kap. 26) die berühmte *Commedia* als divina [31]. Gleichzeitig, wenn nicht noch früher, wird das divus auf die Heiligen angewandt. *Tolomeo von Lucca*, der 1326 oder 1327 verstorbene Dominikanertheologe und Historiker, zitiert in seinem Exaëmeron den heiligen Kirchenlehrer von Hippo an zahlreichen Stellen als *divus Augustinus* [32]. Er gebraucht diesen Titel nicht nur für Augustinus, sondern auch für Dionysius [33].

Für diese altehrwürdigen Lehrer Augustinus und Dionysius fand Tolomeo von Lucca das divus als gebührend, nicht aber für seinen unmittelbaren Lehrer, den 1274 verstorbenen *Thomas von Aquin*, den er als Doctor communis, praeclarus, sanctus usw. betitelt. Die in der Literatur gelegentlich angezogene Stelle seiner Historia Ecclesiastica weist kein divus auf, sondern lautet einfach : Unum (opus) fuit, quod exposuit Evangelia sub initio textu diversorum Doctorum, ita ut unus auctor videatur ; quod non sine magna tradentis subtilitate et omnino Sancti Spiritus inspiratione, cuius organum mirum fuit, etc. [34]. Tolomeo hält

[31] E. R. Curtius : Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter (1948) S. 401.

[32] Tholomei de Lucca Exaëmeron, ed. Pius Th. Masetti, Senis 1880, S. 115, 181. Diese Stellen sind zitiert bei M. Grabmann : Mittelalterliches Geistesleben I (1926) 359. P. Raymund Creytens OP, Santa Sabina, Rom, hatte die Güte, die Sache nachzuprüfen und konnte am 11. Okt. 1961 melden, daß Masetti nicht nur an diesen beiden Stellen, sondern an zahlreichen andern « *divus Augustinus* » schreibt. Er prüfte auch die von Masetti benützte Handschrift des Exaëmerons in der Bibl. Casanatense (Hs. Casan. 22 nach der neuen Signatur) nach und fand überall klar und deutlich « divus ». Die Hs. ist im 14. Jh. geschrieben und zwar offenbar vor der Heiligsprechung (1323) des Aquinaten, denn der Kopist schreibt (Masetti 179 = Hs 129 v.) : ex verbis ... Commentatorum et praecipue illustrissimi doctoris *fratris* Thomae habere possumus, was nach der Heiligsprechung nicht so leicht vorkommen würde.

[33] Masetti S. 183 = Hs. 132 v. : substantiae intellectuales, quae omnino immateriales existunt, ut docet *divus* Dyonisius IV. cap. de div. Nom., ut supra ostensum est per *divum* Augustinum.

[34] L. A. Muratori : Rerum Italicarum Scriptores XI (1727) 1153 : Ptolomaei Lucensis Historia Ecclesiastica Lib. 22, Kap. 24. Zitiert auch bei Mandonnet : Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin (1910) S. 59-63.

sich hier an die bisherige Tradition des 14. Jh., die auch noch im 15. Jh. maßgebend war, daß man den Aquinaten venerabilis doctor, doctor communis usw., seit der Kanonisation von 1323 auch doctor sanctus oder beatus nannte [35]. Auch der Dominikanergeneral Raymund von Capua († 1399) fügte in seinem Briefe vom 16. März 1395 kein divus hinzu, sondern schrieb einfach : inter quos Thomas tamquam lucifer ignorans casum etc. [36]. Das Gleiche gilt von Johannes Capreolus († 1444), der in seiner umfassenden Verteidigung der thomistischen Gedankenwelt stets unseren Heiligen als Sanctus Thomas oder Sanctus Doctor usw. zitiert. Erst die Editio princeps von 1483 schrieb den Titel : Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis [37]. Ein ähnlicher Fall dürfte bei Dominikus von Flandern († 1481) vorliegen, der in seinen 1465/78 verfaßten Quaestiones in libros Metaphysicae oft und oft einfach sagt : ut dicit Sanctus Doctor. Aber die Kölner Druckausgabe von 1621 schreibt : Divi Thomae Aquinatis fidelissimi interpretis in Libros Metaphysicae etc. [38].

Sicher belegen läßt sich Divus Thomas erst durch Inkunabeldrucke. Editionen der Catena aurea, deren Incipit stets Diui Thome Aquinatis lautet, kamen 1470 zu Rom. 1475 zu Nürnberg, 1476 zu Basel und 1482 zu Venedig heraus. Die Quaestiones de anima, die 1472 wohl zu Venedig gedruckt wurden, bezeichnen den Autor als angelicus diuinusque doctor [39]. Die Venediger Ausgabe des Werkes Contra Gentiles von 1480 weist am Schlusse Divi Thomae Aquinatis auf [40]. Die großen Thomisten

[35] P. Mandonnet in der Revue thomiste 17 (1909) 601-607. F. Ehrle : Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer (1919) S. 6-10, 18, 39, 31, 43, 49, 51 (= Sitzungsberichte der bayr. Ak., philosophisch-hist. Klasse, 1919, Abh. 9). F. Pelster in Theologische Quartalschrift 103 (1922) 39, 41, 43-44, 48, 55. P. Lehmann : Historisches Jahrbuch 49 (1929) 227-239 (= Erforschung des Mittelalters I, Stuttgart 1959, 141-148 .

[36] H. Cormier : B. Raymundi Cap. Opuscula et litterae, Rom 1895, S. 86. Die Nachprüfung und Herbeischaffung vieler einschlägiger Zitate verdanke ich der großen Freundlichkeit von Prof. P. Paul Wyser, Fribourg, wofür ihm herzlich gedankt sei.

[37] Über ihn M. Grabmann : Mittelalterliches Geistesleben III (1956) 370-410.

[38] Vergl. L. Mahieu : Dominique de Flandre, Paris 1942. Über ihn auch Lexikon für Theologie u. Kirche III (1959) 480.

[39] M. Pellechet : Catalogue général des Incunables de Bibliothèques publiques de France I (1897) nr. 934-938, 940, 942, 1061, 1084, 1093-1094. Darauf stützte sich P. Mandonnet in der Revue thomiste 17 (1909) 607.

[40] L. Hain : Repertorium bibliographicum I (Stuttgart 1826) 165 nr. 1389. Vgl. auch 169 nr. 1417 : (in fine) Doctoris angelici divique Thome Aquinatis QQ. de potentia dei etc. Strassburg 1500. – W. A. Copinger : Supplement to Hain's Repert. bibl. I (London 1895) 39 nr. 1494 ; 40 nr. 1504.

um 1500 verwenden dieses Praedikat ebenfalls, so Thomas de Vio Cajetanus in seinem 1507 vollendeten und 1508 erstmals in Venedig gedruckten Summakommentar [41]. Sein Zeitgenosse, der deutsche Dominikaner Konrad Köllin, spricht in seinem nicht vor 1511 verfaßten Brief an die Heidelberger Theologen-Fakultät vom Divus Aquinas Thomas oder auch vom divus Doctor Thomas [42]. Franciscus de Silvestris Ferrariensis spricht in seinem 1508/17 verfaßten und erstmals in Venedig 1524 gedruckten großen Kommentar zu Contra Gentiles zwar nur von S. Thomas, aber er nennt doch in seiner Widmung an Papst Clemens VII. unseren Aquinaten einfachhin divus Thomas. Während im Titel der Erstausgabe von 1524 noch S. Thomas stund, weist die Pariser Edition von 1552 bereits « D. Thomas Aq. Summa contra Gentiles » auf. Gelegentlich finden wir sogar in Handschriften diese Ausdrucksweise [43]. So begann langsam der Siegeszug des Divus Thomas.

Aber es handelt sich nicht einzig um den Fürsten der Scholastik. Der *hl. Augustin* wurde zwar schon von Tolomaeus von Lucca († 1326 oder 1327) als divus Augustinus angesprochen, wie oben dargelegt wurde. Aber dieser Autor steht vorläufig isoliert da. Seinen Vorzugstitel erhielt der Heilige von Hippo jedenfalls zahlreich erst im letzten Drittel des 15. Jh., also zur gleichen Zeit wie St. Thomas zu seinem Divus kam. Belege dafür sind die zu Venedig 1483 herausgegebenen Opuscula, wo es heißt : Meditationes Divi Augustini. Bei Amerbach in Basel ging 1489 die Explanatio libri Psalmorum Divi Augustini in Druck. Das Gleiche kam in Venedig 1493 und wiederum in Basel 1497 heraus, stets mit dem gleichen Divi Augustini. Das 1497 in Lyon edierte Opus Quaestionum weist ebenfalls Divi Augustini auf. Amerbach in Basel druckte 1494-95 die Sermones divi Augustini [44].

[41] In der Praefatio zu Prima Pars (in der Editio Leonina Bd. IV.) spricht Cajetan vom divus Thomas Aquinas, divus Aquinas, von der Summa divi Thomae Aquinatis. Der Kommentar beginnt also : Intentio divi Thomae. Wir lesen auch sonst intentum divi Thomae (Leon. Bd. IV S. 433 b.). Am Schlusse des ganzen Werkes heißt es : Hic enim divus Thomas scribendi finem fecit (Leon. Bd. XII. S. 337). Viel öfters finden wir in Cajetans Supplementsquaestionen zur IIIa pars das « divus Thomas ».

[42] Vergl. den Brief in der Druckausgabe von Venedig 1589 : Expositio commentaria in primam secundae Angelici Doctoris S. Thomas Aquinatis.

[43] J. Destrez – M. D. Chenu : Une collection manuscrite des œuvres complètes de S. Thomas d'Aquin par le roi aragonais de Naples 1480-1493. Archivum Fratrum Praedicatorum 23 (1953) 309-326, besonders S. 323.

[44] Gesamtkatalog der Wiegendrucke III (Leipzig 1928) col. 72, 73, 107, 109-111, 113, 116 nr. 2862-2864, 2909-2912, 2915, 2920, usw.

Die Gleichung divus = sanctus wurde bald allgemein verbreitet. Die tridentinischen Theologen wie Campeggio, Seripandi und andere sprachen da und dort vom divus Thomas wie vom divus Augustinus [45]. In den Akten der Generalkapitel des Dominikanerordens begegnet uns das erste Mal in der Sitzung von Bologna im Jahre 1564 die Ausdrucksweise divus Thomas. Vorher waren stets die bisherigen Titel gebräuchlich. Die neue Zitationsweise findet sich dann ebenfalls in den Versammlungen zu Rom 1571 und zu Barcelona 1574 [46]. In den Akten des römischen Generalkapitels von 1580 treffen wir das schmückende Beiwort divus nicht nur beim Aquinaten, sondern überhaupt bei den Heiligen, so bei Dominikus, Petrus, Blasius, Alexius, Georgius, Ludwig, Franz von Paula, Monica [47]. Die gleiche Erscheinung buchen wir auch für England, wo eindeutige Beweise für die Jahre 1530 und 1562 vorliegen [48].

Trotzdem divus in der Humanistenzeit so Anklang fand, vergaß man doch das alte *divae memoriae* nicht. Im Einsiedler Codex 254 aus dem 11./12. Jh. steht auf Seite 2 eine Bemerkung über die drei Einsiedler Mönche, die um das Jahr 1000 in Pfäfers als Reformäbte wirkten. Darunter befindet sich auch : « Domnus Gebene dive memorie ». Entgegen fast allen neueren Editionen handelt es sich hier aber um einen späteren Eintrag, den P. Gabriel Meier auf das 12./13. Jh., A. Bruckner aber auf das 14. Jh. datierte. Bruckner sah darin die Schrift des Bibliothekares Heinrich von Ligerz († ca. 1360) [49]. P. Rudolf Henggeler, Stiftsarchivar, wies jedoch brieflich darauf hin, daß der Eintrag nicht die kräftige Schrift von Heinrich von Ligerz zeige, sondern eher eine zierlichere, die dem 15. Jh. angehören könnte. Das wäre im Sinne des Humanismus ganz begreiflich. Die Frage ist nur, ob dieses Attribut divae memoriae auf eine ältere Quelle zurückgeht, wie man das wenigstens von dem Inhalt des ganzen Nachtrages annehmen muß.

Typisch humanistisch ist *Divus Carolus* in dem Kloster *Müstair*. Das Urbar von Müstair von 1394 zeigt eine roh gemalte Figur Karls

[45] Concilium Tridentinum, ed. Societas Goerresiana, I (Freiburg i. Br. 1901) 68, 479 ; V (1911) 118, 175, 201, 294, 480, 483, 564 ; VIII (1919) 377, 434, 656, 688 f., 822, 913 ; XII (1930) 218, 221, 223, 538, 614, 648, 723.

[46] Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum historica, ed. B. Reichert, X (1901) 63, 121, 133.

[47] l. c. 190-192, 197, 288, 315, 323, 324, 356.

[48] Baxter-Johnson : Medieval Latin Word-List (1934) S. 140. Der Beleg von 1562 stammt aus John Jewel : Apologia ecclesiae Anglicanae.

[49] G. Meier : Catalogus Codicum Monasterii Einsidlensis (1899) S. 221. A. Bruckner : Scriptoria Medii Aevi Helvetica V (1943) 181.

d. Gr. und die Legende : « Beatus Karolus construere fecit cenobium dictum Monasterium. » [50] Auf dem gotischen Gehäuse über der Karlsstatue in der Kirche fand Architekt Dr. Walther Sulser, Chur, in vollständig gotischen Buchstaben die Inschrift : « karolus mangnus (!) anno 1488 ». Also schon damals begann man die Innenrestauration und den Umbau, zu dessen Bauprogramm auch der gotische « Baldachin » gehörte. An der gotischen Decke von 1491/92 entdecken wir die weitere Inschrift : « Serenissimus et iustissimus Karolus magnus Imperator etc. » Man konnte nicht genug das Andenken des abendländischen Kaisers betonen. Aber als divus wird er erst auf dem gotischen Gehäuse, jedoch nicht in der Krönung, sondern in der Rundung hinter der Statue bezeichnet : « DIVVS CAROLVS MAGNVS HVIVS MONASTERII FVNDATOR A. 801. » Die Inschrift zeigt spätgotischen Charakter und wurde noch von Zemp und Durrer auf das 16. Jh. datiert. Sie ist 1878 erneuert worden, jedoch entfernte die letzte Restauration diese Beigabe [51]. Sie wurde wohl deshalb neben die Statue gesetzt, weil die obere Inschrift, die ja als die ursprüngliche gelten muß, nicht so leicht lesbar war. Nach allem, was wir von dem Divus-Titel wissen, war nichts näherliegend, als ihn in dieser Zeit um 1500 oder später einem Kaiser und Heiligen beizulegen [52]. Gerade in der 1. Hälfte des 16. Jh. umschrieb auch der Humanist Simon Lemnius aus Müstair in seiner Raeteis (lib. III. V. 125-126) in einem geistreichen Wortspiel den Patron und das Kloster von Müstair : Divus ubi ante omnes Joannes cultus in agris / Dives habe campos etc. [53]. Ob ein Zusammenhang zwischen dieser humanistischen Prägung und der Inschrift hinter der Karlsstatue vorhanden ist ? Auch Ulrich Campell, der Engadiner Geschichtsschreiber aus der 2. Hälfte des 16. Jh., spricht bald vom divus Petrus, bald vom divus Lucius oder auch der diva Hilaria [54].

Man kann sich fragen, ob nicht vielleicht die Inschrift auf eine ältere zurückgeht, die etwa in der Zeit der Statue erstellt worden ist. Da müßte man zunächst Anhaltspunkte dafür haben, daß die Statue

[50] Jahrbuch für Schweizerische Geschichte 31 (1906) 288-289 mit Bild, und Zemp-Durrer [s. Anm. 51] S. 63.

[51] J. Zemp und R. Durrer : Das Kloster St. Johann zu Münster in Graubünden (1906-1910) S. 54 und Taf. 42.

[52] Bezeichnend für die Zeit ist, daß der König Ferdinand von Aragonien auf einer Medaille aus dem Anfang des 16. Jh. divus Ferdinandus genannt wird, also divus nicht im Sinne von sanctus. L. Pfandl : Johanna die Wahnsinnige (1930) S. 10.

[53] Placidus Plattner : Die Raeteis von Simon Lemnius (1874) S. 38.

[54] Ulrici Campelli Historia Raetica, ed. Pl. Plattner I (1887) 79, 81, 83.

schon früher durch ein Gehäuse oder sonstwie geschützt wurde. Die Statue selbst ist vielfach ergänzt worden (Zepter und Reichsapfel, Arm und Hand). Nach Zemp und Durrer sowie Poeschel stammt sie aus der Zeit Barbarossas, der Karl 1166 kanonisieren ließ. Daß sie gewisse Züge hat, die älter anmuten, kommt von einem Vorbild, das der Künstler gehabt haben muß [55]. Eine Inschrift in der 2. Hälfte des 12. Jh. mit Divus Carolus wäre sehr begreiflich, denn gerade damals erlebte der Titel, wie oben berichtet, eine Blütezeit. Hätten wir Anhaltspunkte, die Statue und einen Hintergrund in die karolingische Zeit zu datieren, so müßte man sich fragen, ob nicht die Inschrift in diese Zeit gehören könnte. Zu Lebzeiten Karls ist dies nicht möglich, weil das Attribut erst verstorbenen Personen beigelegt wurde. Eher in spätkarolingischer Zeit, etwa unter Karl III. (881-87), der 881 Müstair dem Bistum Chur übergab. Im 9. Jh. würden wir jedoch nicht einfach das kurze und nackte Divus Carolus erwarten, sondern eine Formulierung wie divae memoriae oder divi precedessoris bzw. parentis oder avi. Selbst Benedictus Levita in der Mitte des 9. Jh. spricht ja nicht einfach vom divus Hludowicus, sondern setzte hinter seinen Namen zwei Appositionen : eximius princeps, divus et orbis apex.

Nehmen wir wieder den Faden unseres Themas auf. Wenn schon der Humanismus divus = sanctus gleichsetzte, so auch dessen christliche Fortsetzung, der *Barockhumanismus*. Es hieße Wasser in den Rhein gießen, wollte man hier auf die zahlreichen Belege eingehen. Einige wenige Zitate mögen genügen. Noch heute singen wir den Vesperhymnus am Feste aller Benediktinerheiligen (13. November), der aus dem Valladolider Brevier aus dem Ende des 16. Jh. genommen ist, in welchem der Himmel mit Divum coetus umschrieben wird. Wie sehr schließlich diese Ausdrucksweise bis in die letzte Klosterzelle gelangte, beweisen barocke Klosterhistoriographen, so P. Gabriel Bucelin aus dem Kloster Weingarten, der in seiner Rätischen Geschichte von 1666 die hl. Emerita als Divi Lucii soror ansieht [56]. Freigebig bedachte der Disentiser P. Maurus Wenzin († 1745) in seiner Beschreibung der Cadi die Heiligen mit divus, angefangen von Adalgott, Benedikt und Catharina über Lucius und Martinus zu Nikolaus und Valentin [57].

[55] E. Poeschel : Kunstdenkmäler des Kt. Graubünden V (1943) 301-303.

[56] Rhaetia Sacra et Prophana (1666) S. 55. Vgl. F. Sprecher : Pallas Rhaetica (1617) S. 36 : Divus Lucius.

[57] Mauri Wenzini Descriptio Communitatis Desertinensis, ed. C. Decurtins (1883) S. 11-23. Vergl. S. 17 : magna mater = Maria.

Trotzdem die neue Redeweise die ganze Epoche erfaßte, trotzdem selbst die Trienter Theologen sich nach dem Zeitgeschmacke richteten, wie wir oben gesehen haben, blieb doch die traditionelle und kirchlich-theologische Terminologie beim sanctus. Das *Konzil von Trient* spricht in seiner Doctrina de purgatorio (Sessio XXV) über die Verehrung der Heiligen, aber nur mit der Bezeichnung Sancti, nie Divi. Die Konzilsväter unterscheiden sogar deutlich die beiden Begriffe, wenn sie mahnen, die Heiligenbilder wohl zu verehren, aber nicht unmittelbar mit Gott zu identifizieren : non quod credatur, inesse aliqua in eis divinitas. Betreff der Statuen bemerken sie nochmals : doceatur populus, non propterea divinitatem figurari. Ebenso eindeutig ist der Abschnitt über die Messen zu Ehren der Heiligen (Sessio XXII. cap. 3). Die Bollandisten betitelten ihr großes Werk, das seit 1643 herauskam, als Acta Sanctorum, nicht Divorum. Aus der treu-kirchlichen Einstellung heraus schrieb daher der große Kontroversist und Kardinal *Robert Bellarmin* († 1621) in seiner Operum Recognitio, die zuerst 1607 in Rom, dann 1608 in Ingolstadt und Paris und sonst noch vielfach aufgelegt wurde, gegen die verbreitete Divus-Mode : « Ego numquam probavi vocem Divus vel Diva cum de sanctis agitur, tum quod eam vocem apud veteres ... patres non inveniam, tum quod apud ethnicos Divi nomen diis tantum tribui solet. » [58] Aber nicht alle dachten so. Der italienische Augustinereremit Fortunatus Scacchi machte in seiner 1639 zu Rom erschienenen Arbeit : De cultu et veneratione Sanctorum darauf aufmerksam, daß man ja auch templum für ecclesia schreibe, ohne sich darüber zu ärgern [59]. Die Stimme von Bellarmin blieb, weil die Zeit noch zu wenig dafür vorbereitet war, ohne großen Nachhall.

Das *19./20. Jh.* zog das *sanctus* dem divus immer mehr vor. Der großartige Aufschwung der altsprachlichen und geschichtlichen Bildung erkannte wiederum die klassische Bedeutung von divus mehr an. Dazu kam das Erwachen und Erstarken des religiös-kirchlichen Geistes, der eindeutige Begriffe haben und auch dem weltlichen Humanismus in keiner Weise Raum geben wollte. Selbst der stehende Ausdruck Divus Thomas änderte sich mehr und mehr. Freilich schrieb man schon in den vorhergehenden Jahrhunderten Sanctus und nicht Divus [60]. Jedoch

[58] Zitiert in H. Delehaye : Sanctus (1927) S. 73. Dazu H. Hurter : Nomenclator Literarius I (1871) 545.

[59] F. Scacchus : De cultu et veneratione servorum Dei (1639) S. 50. Darüber Delehaye l. c. 73 und Hurter l. c. 823-825.

[60] So fanden sich in der Disentiser Stiftsbibliothek Sancti Thomae Secunda

bemerken wir noch Ende des 18. Jh. größere Ausgaben unter dem Divus-Titel [61]. Aber die entscheidenden Editionen wie die Pariser Werke von 1877 und 1887 halten sich an die Sanctus-Bezeichnung [62]. Schon gar die Übersetzungen, z. B. eine französische (1851) und eine deutsche (1886) [63]. Wie wechselnd jedoch die Bezeichnungen waren, belegt die Editio Leonina der Opera omnia des Aquinaten, deren erster Band (Rom 1882) zwar auf dem Titelblatt : « Sancti Thomae Aquinatis » aufweist, wo aber im Band selber (S. XXXIII) wieder zu lesen ist : « In omnia opera Divi Thomae Aquinatis apparatus generalis. » Auch die eigentliche Edition der Logicalia hat folgenden Titel : « Divi Thomae Aquinatis etc. » Die gleiche Unsicherheit bemerken wir in den andern Bänden und überhaupt in den neueren Thomas-Ausgaben. Doch ist nicht zu verkennen, daß aufs Ganze gesehen Divus dem Sanctus immer mehr Raum gewährt.

Auf alle Fälle zeigt die Geschichte des Divus-Titels, daß hier im Hintergrunde größere Geisteswenden eingriffen, als man auf den ersten Blick erahnen könnte. Zuerst mußte der antike Begriff seines heidnischen Sinnes entleert werden, bevor er in die christliche Kultur eingehen konnte. Dann aber nahm ihn das Mittelalter großzügig in seine Terminologie auf und gab ihn auch der Neuzeit weiter. Da jedoch der Humanismus nur allzu sehr die antike Sprach- und Denkweise aufleben ließ, wurde die Divus-Bezeichnung wiederum verdächtig. Soweit wir heute sehen, leitete die tridentinische Barockscholastik mit Bellarmin eine Gegenbewegung ein, die sich dann im 19. Jh. ein Echo zu verschaffen wußte.

Secundae Summae theol., Romae in aedibus Populi Romani 1586 und Sancti Thoma Aquinatis Summa contra Gentiles, Lyon 1613.

[61] Divi Thomae Opuscula Selecta, Neapel 1778 in 6 Bänden, Summula Summae D. Thomae Aquinatis, Ottobeuren und Kempten 1799, in 4 Bänden, Summa D. Thomae Abbreviata, Ottobeuren und Kempten 1800-1803 in 3 Bänden.

[62] Sancti Thomae Aquinatis Summa minor, ed. F. Lebrethon, Paris 1877, in 5 Bänden. S. Thomae Summa theologica, Paris 1887-89 in 5 großen Bänden. Vergl. auch S. Thomae De Veritate Catholicae Fidei contra Gentiles, 2 Aufl. Paris 1881.

[63] Abbé DRIOUX : La Somme théologique de S. Thomas, Paris 1851, in 8 Bänden. SCHNEIDER : Die Summa des heiligen Thomas, Regensburg 1886 in 12 Bänden.

Heinrich Stirnimann OP

Zur Enzyklika «Pascendi»

Eigenart und Gültigkeit

Es bedarf fast einer Apologie, um sich heute an den Modernismus heranzuwagen. In der sogenannten « öffentlichen Meinung » (der Theologen) gilt das modernistische Gedankengefüge als erledigt und überwunden, kaum mehr als historischer Betrachtung wert.

Diese Unpopularität scheint auch auf die von amtlicher Stelle erlassenen Erklärungen abzufärben. Auf jeden Fall ging das 50-jährige Jubiläum des bedeutendsten Dokuments, der Enzyklika « Pascendi dominici gregis », vorbei, ohne irgendein nennenswertes Echo zu finden[1].

Zufällig wurden wir veranlaßt, uns etwas eingehender mit dem genannten Rundschreiben zu befassen. Aus dieser Arbeit gestatten wir uns, hier einige Gedanken vorzulegen. Sie betreffen die *Methode*, den *formalen Wert* und die *sachliche Bedeutung* des päpstlichen Schreibens.

Vorgehen

Die Krise, die um die Jahrhundertwende das kirchliche Leben erschütterte [2], ist im Vergleich zu den Irrungen früherer Zeiten vorwiegend durch zwei Merkmale gekennzeichnet. Erstens durch die außerordentliche Komplexität der ganzen Bewegung. Es handelte sich zunächst nicht um ein von außen der Kirche entgegentretendes, in sich geschlos-

[1] Ein einziger Artikel ist zu verzeichnen : J. C. Fenton : The encyclical « Pascendi» and the modernistic frame of mind. American Ecclesiastical Review 137 (1957) 176-191.

[2] Für die geschichtlichen Elemente stützen wir uns vornehmlich auf die Gesamtdarstellung von J. Rivière : Le Modernisme dans l'Eglise. Etude d'histoire religieuse contemporaine. Paris 1929 (fortan zitiert : Rivière : Le Modernisme).

senes, deutlich faßbares System, wie etwa das des Rationalismus klassischer Prägung. Auch nicht um eine ausgesprochene, falsche Lehre, die sich auf diesen oder jenen Punkt, etwa der Christologie oder der Gnadenlehre, konzentrierte. Das Charakteristische ist vielmehr darin zu sehen, daß katholische Gelehrte im Namen der Wissenschaft auf verschiedensten Ebenen und mit höchst verfeinerten Methoden das gesamte Glaubensgut der Kirche in Frage stellten. Zweitens war die Bewegung auf Grund dieser äußeren Lage begleitet von einer starken inneren Unsicherheit und Ungewißheit der Gemüter. Wohl kaum je in der Geschichte gaben katholische Christen sich solchen Hoffnungen – und Illusionen – hin.

So ist es nicht erstaunlich, daß die verantwortlichen Instanzen sich bald zum Eingreifen verpflichtet fühlten. Vom Dezember 1903 an begannen sich die Indizierungen apologetischer und historischer Werke, vom Februar 1905 an die Interventionen der Päpstlichen Bibelkommission zu häufen. 1905-06 erschienen, parallel zu den genannten Verlautbarungen, verschiedene bischöfliche, ja sogar päpstliche Schreiben lokal beschränkter Natur [3]. Endlich, datiert vom 3. Juli 1907, erließ das S. Offizium das Dekret « Lamentabili sane exitu », 65 Sätze als « wichtigste Irrtümer des Reformismus oder Modernismus » verurteilend [4]. Allgemein erhielt dieses Aktenstück den historischen Namen: zweiter oder neuer « Syllabus » [5].

[3] Eine Übersicht über die den Hauptdokumenten vorausgehenden Erlasse und Schreiben gibt Rivière: Le Modernisme, 329-332.

[4] Authentischer Text: ASS 40 (1907) 470-478. Für eine kurze historische Einleitung und einen ersten Kommentar zu den einzelnen Propositionen siehe Rivière: Le Modernisme, 333-348. Vgl. auch LThK (= Lexikon f. Theologie u. Kirche) IX (Freiburg 1937), 923-925.

[5] Obschon die Ableitung von συλλαμβάνω klar ist, konnten wir in keinem Nachschlagewerk (wir konsultierten Liddell/Scott, Passow, Stephanus, du Cange) einen Verweis auf einen griechischen Gebrauch von ὁ σύλλαβος finden. In den lateinischen Wörterbüchern (Facciolati/Forcellini, Georges, Blaise/Chirat) wird für « syllabus » als einzige Belegstelle Augustinus, Conf. XIII, 15, 18 angegeben. Dort aber lesen wir nur, daß die Engel die zukünftigen Dinge im Angesicht Gottes « sine syllabis temporum » (CSEL 33, 358, 14) lesen. Damit sind wohl Buchrollen oder Register gemeint. Wie kam es aber von diesen « himmlischen Büchern » zu dem von Pius IX. veröffentlichten « Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores » ? Dafür konnten wir keine Belege ausfindig machen. Sehr wahrscheinlich begannen aber lateinische Autoren (römische Grammatiker oder spätere Kopisten ?), kurze Inhaltsangaben größerer Abschnitte eines Werkes mit dem Ausdruck « syllabus » zu bezeichnen. Das scheinen auf jeden Fall Facciolati-Forcellini vorauszusetzen, wenn sie « syllabus » mit « index paucis complectens, quae pluribus disputantur » umschreiben. Von « syllabus » ist σίλλυβος (= Etikette) zu unterscheiden.

Der amtliche Text des « historischen » Syllabus findet sich in Pii IX. Acta, III, 701-717.

Schon seit einiger Zeit hatte man, besonders in modernistischen Kreisen, eine größere päpstliche Kundgebung erwartet, die die zahlreichen Einzelentscheide zu den modernen « Zeitirrtümern » zusammenfassen und mit entsprechenden Akzenten versehen würde. Diese Erwartung wurde durch das Dekret « Lamentabili » noch gesteigert. Die Ähnlichkeit dieses Katalogs mit dem « Syllabus » Pius' IX. lag ja auf der Hand. Und wie jene « Sammlung moderner Irrtümer » [6] von einer Enzyklika, « Quanta cura », begleitet war, so, dachte man sich, werde auch eine neue Enzyklika den neuen Syllabus in seiner Bedeutung genauer umgrenzen. – Das geschah denn auch zwei Monate später durch das Rundschreiben Pius' X. « Pascendi dominici gregis » [7].

Zweifellos gehören « Pascendi dominici gregis » und « Lamentabili sane exitu » zusammen und ergänzen sich, wie etwa die « Capita » und « Canones » der zwei letzten großen Konzilien. Unverkennbar ist auch der Parallelismus zu « Quanta cura » und « Syllabus ». Er wird von allen Kommentatoren [8] der Enzyklika « Pascendi » hervorgeho-

[6] So die Überschrift bei Denzinger, Enchiridion 1700.

[7] Das Original trägt in der Aufschrift den Titel « De modernistarum doctrinis », ist vom 8. September 1907 datiert und umfaßt ca. 14 600 Worte.

Der Text erschien erstmals im « Osservatore Romano » vom 16. September 1907. Die authentische Ausgabe : ASS 40 (1907) 593-650. Der vollständige lateinische Wortlaut ist auch abgedruckt in : Codicis iuris canonici fontes, III (Romae 1933) 690-724 ; ferner bei A. Vermeersch : De Modernismo. Tractatus et notae canonicae, Bruges 1908², 1-38 (wichtig wegen den Hinweisen auf Abweichungen vom amtlichen Text in offiziösen französischen und italienischen Übersetzungen) und bei A. Michelitsch : Der biblisch-dogmatische « Syllabus » Pius' X. samt der Enzyklika gegen den Modernismus und Motu proprio vom 18. November 1907. Graz u. Wien, 1908², 231-285. Denzinger 2071-2109 bietet nur den lehrhaften Teil, 2/3 des gesamten Umfanges.

Die autorisierte deutsche Übersetzung wurde (zusammen mit dem lateinischen Text) veröffentlicht bei Herder, Freiburg i. Br. 1907 : Eine vollständige deutsche Übertragung ist auch bei Michelitsch, a. a. O. 286-352, zu finden. Der meistzitierte französische Text ist der der Éditions de la bonne Presse, Paris 1907.

[8] Aus den fast unübersehbaren Kommentaren erwähnen wir wenigstens folgende : J. Mac Caffrey : The papal encyclical on Modernism. Irish Ecclesiastical Record 22 (1907) 561-575. T. M. Pègues : Autour de l'encyclique. RT 15 (1907) 663-674. L. Murillo : La enciclica « Pascendi » sobre el Modernismo. Razon y Fé 19 (1907) 445-458 ; 20 (1908) 24-39. J. Lebreton : L'encyclique et la théologie moderniste. Paris 1908 [= DAFC (= Diction. apologétique de la foi cathol.) III, 665-695]. A. Michelitsch, a. a. O. 352-403. J. T. Murphy : The pope's encyclical on Modernism. American Quarterly Review 33 (1908), 130-137. J. Bessmer : Philosophie und Theologie des Modernismus. Eine Erklärung des Lehrgehaltes der Enzyklika « Pascendi ». Freiburg 1912, 1-103. Rivière : Le Modernisme, 349-372. Ders. in DThC (= Diction. de Théologie cathol.) X, 2031-2035.

ben [9]. Wir möchten im folgenden jedoch auch die nicht unbedeutenden Unterschiede herausstellen.

Zuerst kann man darauf hinweisen, daß der « Syllabus » von 1864 nicht – wie das Dekret « Lamentabili » – ein Akt der Römischen Kurie, bzw. einer Römischen Kongregation, war, sondern auf persönliche Initiative des Papstes zurückging [10]. « Syllabus » und Enzyklika « Quanta Cura » waren also – im Unterschied zu den beiden Dokumenten von 1907 – von Anfang an zwei unmittelbare Äußerungen des ordentlichen päpstlichen Lehramts [11].

Wichtiger aber sind die Unterschiede zwischen « Quanta cura » und « Pascendi » selber. Zwei sind besonders zu erwähnen. Erstens ist der Inhalt der Enzyklika « Pascendi » von überragendem theologischem Gehalt. « Quanta cura » beschäftigt sich ausschließlich mit dem Liberalismus und Laizismus, kreist also einzig um das Thema : Kirche – Staat. Demgegenüber behandelt das Rundschreiben « Pascendi » die weit grundlegenderen Fragen : Offenbarung, Dogma, Kirche, Glaube und Vernunft. Von seiten des Gegenstandes her ist also der Enzyklika Pius' X. ein ganz besonderes dogmatisches Gewicht zuzuschreiben.

Zweitens ist aber auch ein methodischer Unterschied zu verzeichnen. In den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts waren die liberalistischen Staatsideen allgemein bekannt. Die Enzyklika « Quanta cura » faßt sie einfach zusammen und verwirft die gewagtesten Lehren in 16 klar formulierten Sätzen [12]. Ganz anders liegen die Dinge beim Aufkommen des Modernismus. Wir haben schon oben auf das Komplizierte dieser Neubildung angespielt. Die Enzyklika «Pascendi» ist nun ganz und gar nicht eine einfache Rekapitulation bekannter Thesen, sondern zunächst eine sorgfältige, ausführliche Darlegung der von den Modernisten eingeschlagenen Forschungswege [13], dann ein durchaus ein-

[9] Vgl. auch die Anmerkungen der Herausgeber ASS 40 (1907) 593, n. 1 : « Decretum S. Officii diei 3 julii 1907 ... mirifice illustratur ac perficitur per hodiernum providentissimum ac momentosum Summi Pontificis documentum. »

[10] Obwohl er im Auftrage des Papstes von Staatssekretär Antonelli der Veröffentlichung übergeben wurde (vgl. das Begleitschreiben ASS 3 [1867] 167-168), keine Unterschrift trägt und als « Anhang » zur Enzyklika zu betrachten ist.

[11] Der Syllabus nicht nur deshalb, weil die einzelnen Sätze früheren päpstlichen Kundgebungen entnommen sind, sondern weil die konzentrierte Zusammenstellung der Irrtümer eine neue lehramtliche Entscheidung des Papstes darstellt.

[12] Nach LThK VIII (Freiburg 1936) 575 sind diese Sätze « mit dem Anspruch auf Unfehlbarkeit verworfen ».

[13] Vgl. J. Rivière in DThC X, 2034 f. : « Un des traits distinctifs [de l'encyclique] est d'exposer d'abord longuement l'erreur qu'elle entend proscrire ».

maliger Vorstoß zur systematischen Ordnung der entscheidenden Richtpunkte. Nach J. Lebreton haben wir hier wohl das erste Dokument, in dem der innere Zusammenhang der modernistischen Lehren aufleuchtet[14]. Andere betonen die streng logische Gedankenverknüpfung [15].

Ist man aber nicht zuweit gegangen? Hat man sich nicht zu sehr von der konkret-historischen Form des Modernismus entfernt? [16] Zwei Fragen sind zu unterscheiden. Erstens: Beruht der Text der Enzyklika auf gründlicher und sachlicher Kenntnis der Lage, bzw. der von den einzelnen Modernisten in Wort und Schrift vertretenen Standpunkte?

Im Dekret « Lamentabili » wurde da und dort der Wortlaut der einzelnen « propositiones » im Vergleich zum « ursprünglichen Text », in den Werken der Modernisten, leicht verändert, um, wie es scheint, eine eindeutigere Verwerfung derselben zu ermöglichen. In der Enzyklika aber geht es nicht in erster Linie um die satzhaft belegbare Ausprägung modernistischer Anschauungen, sondern um deren mehr oder weniger im Verborgenen liegende Quellorte. Daß dabei das vom Modernismus entworfene Bild auf einer eingehenden und vor allem umfassenden Information beruht, ist nie ernsthaft bezweifelt worden. Eine Reihe von Urteilen nichtkatholischer Betrachter zu diesem Punkt kann man bei Rivière [17] nachlesen. Rivière selber, der doch gewisse Vorbehalte anbringt, zögert nicht, die Enzyklika unter die « Quellen » zur Geschichte des Modernismus zu zählen [18]. Schließlich gibt auch A. Loisy zu, daß

[14] J. Lebreton in DAFC III, 666 : « L'encyclique est peut-être le premier document où soit connue la synthèse de leurs [des Modernistes] doctrines. »

[15] So z. B. A. D'Alès in DAFC III, 591 : « Dans l'Encyclique 'Pascendi' les mêmes propositions [du décr. 'Lamentabili'] reparurent, non plus isolées, mais enchassées dans un corps de doctrine, et il devint plus que jamais évident que ce corps de doctrine, pour n'avoir jamais été formulé peut-être avec cette ampleur et cet enchaînement logique... » Vgl. auch was A. Vermeersch, De Modernismo, 1908², 61 von den « litterae encyclicae 'Pascendi' » sagt : « ... nervosa synthesi, quasi totum exstruunt Modernismum systema... ; ita ut cohaerentem doctrinam possideamus e qua omnes procedunt, simul cum animo quo informantur omnes. »

[16] Als Redaktoren der Enzyklika wurden früher Mgr. U. Benigni, L. Billot, « drei oder vier Mönche », « Jesuiten, Dominikaner, Franziskaner » genannt, vgl. Rivière : Le Modernisme, 350-351. Vor kurzem aber wurde diese Frage abgeklärt. Nach J. Rivière : Qui rédigea l'encyclique « Pascendi », Bulletin de Littérature ecclésiastique (Toulouse) 47 (1946) 143-161, ist Joseph Lemius OMI als erster Redaktor des didaktischen Teiles anzusprechen. Vgl. aber auch die Korrekturen zum Artikel von J. Rivière durch A. Perbal OMI im selben Jahrgang ders. Zeitschrift SS. 242 f. Daß die Frage der Redaktion des Textes mit der Frage der Autorität des Dokumentes nicht zu verwechseln ist, sollte selbstverständlich sein.

[17] J. Rivière : Le Modernisme, 369 f. Vgl. auch J. Lebreton in DAFC III, 674 f.

[18] J. Rivière : Le Modernisme, XIII : « ... le décret 'Lamentabili' et l'encyclique 'Pascendi' comptent pour l'historien comme la première source à consulter. »

das Rundschreiben die « Meinungen » verwirft, die die Modernisten « in der Tat propagierten » [19].

Der Protest Loisys in seinen « Simples réflexions » richtet sich vielmehr gegen die Schematisierung des Modernismus in ein geschlossenes System. Das führt uns zur zweiten Frage : Wie weit war die logische Verknüpfung der Gedanken, die Synthese, die die Enzyklika bietet, berechtigt ? Loisy nennt den ersten, didaktischen Teil des Rundschreibens eine « Kompilation » [20], eine « künstliche Synthese » [21], ein « System, das als ganzes von keinem Modernisten vertreten wurde » [22].

Nun war es aber sicher nicht die Absicht des Rundschreibens, ein System aufzustellen, zu dem sich alle Betroffenen in allen seinen Teilen zu bekennen hätten. Zu oft wird ja im Schreiben selber zwischen verschiedenen Nuancen unterschieden, die nach diesen oder jenen Autoren anzubringen sind [23]. Darüber hinaus ist aber auch anzuerkennen, daß die von der Enzyklika vollzogene Ideenverbindung nicht überall rein logischen Gesetzen folgt [24]. Wie wäre es auch möglich gewesen, nach einer solchen Methode Gedanken wie die von G. Tyrrell mit denen von A. Loisy zu verkoppeln ? Daß Loisy sich gegen diese « Konstruktionen » wehrte [25], ist sehr wohl zu begreifen. Wenn er aber die Synthese der Enzyklika ein « Phantasieprodukt » nennt [26], würdig, um dem « Katalog apokry-

[19] A. Loisy : Simples réflexions sur le décret du Saint-Office « Lamentabili sane exitu » et sur l'encyclique « Pascendi dominici gregis ». Ceffonds 1908, 21 : « ... elle [l'encyclique] englobe les opinions qu'ils [les Modernistes] professent en réalité. »

[20] A. Loisy a. a. O. 14 f. : « ... une compilation formée de pièces et de morceaux qu'on n'a pas pu ramener à l'unité que par des combinaisons artificielles. »

[21] A. a. O. 17 : « synthèse de convention ».

[22] A. a. O. 242 : « ... aucun d'eux [des Modernistes] n'a professé le système comme tel dans son intégrité. » Vgl. auch 19-20, 241 u. 139-140.

[23] Vgl. z. B. ASS 40 (1907) 610 (verschiedene Grade des Immanentismus), 630 (Unterschied zwischen gemäßigten und radikalen Modernisten), 631 (verschiedene Ansichten über äußeren Kult), 634 (Gefahr des Pantheismus, nicht direktes Bekenntnis dazu).

Mehrmals wird auch zwischen der subjektiven, inneren Absicht der Autoren und der äußerlich faßbaren Lehre, prout iacet, unterschieden, vgl. z. B. 594 u. 605 und ausdrücklich (595) das hohe sittliche Ideal gewisser Modernisten anerkannt (womit man natürlich nicht die in manchen Fällen angewandte « Taktik » übersehen wollte, vgl. bes. 636-639).

[24] So besonders im Abschnitt über Apologetik, a. a. O. 626-630.

Auch wird der Fachausdruck « religiöser Sinn », lateinisch « sensus », (633) zu leicht durch einfache Gleichsetzung mit « sinnlichem Vermögen » abgelehnt. Schon bei F. E. Schleiermacher bedeutete ja « Gefühl » etwas Höheres und Geistigeres als Sentiment.

[25] Vgl. z. B. Simples réflexions, 14-18.

[26] A. a. O. 140 : « Presque une fantaisie de l'imagination théologique. »

pher Irrlehren » beigezählt zu werden [27], so geht er an der Sache des Problems vorbei. Auch scheint es uns unangebracht, in diesem Zusammenhang von einer « Abstraktion » zu reden [28].

Wie real fundiert die Gesamtschau der Enzyklika ist, kann gerade von Loisys Kritik aus belegt werden. Dem Schein-Modernismus des Rundschreibens hält er folgende, vom tatsächlich existierenden Modernismus abgelehnte Hauptpunkte entgegen : 1° die « mythologische Idee einer äußeren Offenbarung », 2° der « absolute Wert des überlieferten Dogmas », 3° die « unbedingte Autorität der Kirche » [29]. Also gerade jene, die im Mittelpunkt des umstrittenen Dokuments stehen. Wenn Loisy an derselben Stelle den Agnostizismus und die Immanenz-Lehre als nichtwesentlich für den Modernismus bezeichnet [30], so werden durch diese Einschränkung (vorausgesetzt, daß man einzig den von Loisy vertretenen Modernismus berücksichtigt !) nur gewisse historische Formen der genannten Theorien ausgeschlossen. Denn wie sollte bei der Leugnung der « äußeren Offenbarung » noch etwas anderes übrig bleiben als Immanenz im real-ontischen Sinn ?

Ideengeschichtlich also möchten wir zugeben, daß in der Enzyklika « Pascendi » verschiedene, ja « heterogene » Bestandteile vorliegen. Anders aber lautet das Urteil vom kritischen und theologischen Standpunkt aus. Hier bietet das Schriftstück tatsächlich eine erstaunliche Synthese [31].

[27] A. a. O. 241 : « Les modernistes ... sur le catalogue des hérésies apocryphes. »

[28] Wie z. B. Rivière : Le Modernisme, 370. Vgl. auch BullLittEccl 47 (1946) 150.

[29] Simples Réflexions, 275 : « ... le modernisme, celui qui existe réellement, ... met en question ces principes, à savoir l'idée mythologique de la révélation extérieure, la valeur absolue du dogme traditionnel et l'autorité absolue de l'Eglise. »

[30] A. a. O. : « ... le modernisme, celui qui existe réellement, et qui n'est ni l'agnosticisme ni la philosophie de l'immanence... »

[31] Rivière : Le Modernisme, 351 : « Peu de documents ecclésiastiques se présentent sous une forme aussi méthodiquement charpentée. » J. Lebreton in DAFC III, 66 : « Cet exposé, assurément, frappe tout observateur impartial par la vigueur de sa construction et, tout autant, par la sûreté et l'étendue des informations qu'il suppose. »

Nach Rivière : Le Modernisme, führen wir noch folgende Stimmen nicht-katholischer Autoren an : A. L. Lilley in Art. « Modernism » der « Encyclopaedia of religion and ethics » : « Ces mouvements [du modernisme] se sont élevés spontanément et, pour une bonne part en entière indépendance l'un par rapport à l'autre ... Du moment qu'ils avaient un commune inspiration et une commune tendance, il était assez naturel et légitime que l'autorité qui les condemna les unît sous une commune désignation dans une commune censure » (Rivière V f.). J. Kübel : Geschichte des katholischen Modernismus, 1909, 170 : « ... l'encyclique a très exactement présenté les idées principales des diverses familles modernistes »

Und eine diagnostische – möchten wir sagen. Denn die Methode des Rundschreibens besteht darin, daß man den verschiedenen Linien des zu prüfenden Systems nachgeht, sie scharf beleuchtet und – etwas deutlicher als im literarischen Niederschlag der Modernisten – auszieht [32]. Dadurch soll die anfangs vielleicht als gering empfundene Abweichung durch die Bedenklichkeit der Folgen an den Tag treten.

Unter diesem Gesichtspunkt des Eindringens und der kritischen Sichtung eines ganzen, in unserem Fall höchst verzweigten Systems scheint uns die Enzyklika « Pascendi » einen einzigartigen Platz in der Geschichte des kirchlichen Lehramts einzunehmen. Tatsächlich hat auch das Schreiben durch die verschiedenen Stellungnahmen dazu sehr wirksam zu der so dringend gewünschten Klärung der Lage geführt [33].

Der Irrtum kann in Schrift und Wort sich auf verschiedene Arten äußern. Entweder durch eindeutig faßbare falsche Formulierung, in Sachen des Glaubens durch einen häretischen Satz. Ebenso schlimm aber – wenn nicht noch schlimmer – kann der Irrtum im Geist sein, der alle greifbaren falschen Äußerungen vermeidet. In diesem Fall ist das Verlassen der Wahrheit, in Sachen des Glaubens der « regula fidei », nur noch durch das, was nicht gesagt wird, erkennbar.

Wir wollen nicht behaupten, daß bei den Modernisten die erste Kategorie von Irrtümern nicht vorhanden war. Auch wenn man von den nicht (oder nicht ad litteram) belegbaren Sätzen des Syllabus II absieht, so bleiben noch immer genug der konkreten Beispiele. Weit wichtiger aber und mehr in die Tiefe führend war die kritische Scheidung, die die Enzyklika durch das ihr eigene Vorgehen brachte [34].

(Rivière, 369). M. D. Pedre : Modernism, London 1918, 115 anerkennt die formale Richtigkeit der « appréhension du mouvement dans sa totalité » (Rivière, a. a. O.).

[32] Worauf ausdrücklich in der Einleitung hingewiesen wird, ASS 40 (1907) 595 f. : « Quia vero modernistarum... callidissimum artificium est, ut doctrinas suas non ordine digestas proponant atque in unum collectas, sed sparsas veluti atque invicem seiunctas, ut nimirum ancipites et quasi vagi videantur, cum e contra firmi sint et constantes ; praestat, Venerabiles Fratres, doctrinas easdem uno huic conspectu exhibere primum, nexumque indicare quo invicem coalescunt, ut deinde eorum causas scrutemur, ac remedia ad averruncandam perniciem praescribamus. »

[33] Dazu Rivière : Le Modernisme, 4 : « Il a fallu le jugement de l'Eglise pour révéler le modernisme à l'opinion catholique et, dans bien des cas peut-être à ses propres auteurs. » Daselbst IX : « Que si la situation nous paraît désormais éclaircie, non seulement en ce sens que la controverse est calmée, mais parce que le départ est fait entre les adversaires déguisés de l'Eglise et ses fidèles serviteurs... c'est, sans conteste, à l'intervention pontificale qu'est dû ce résultat. »

[34] Rivière : Le Modernisme, 372 : « En exposant et condemnant le modernisme. l'encyclique 'Pascendi' s'est inscrite dans l'histoire avec le double mérite de dissiper

Verbindlichkeit

Wie weit verpflichtet nun das in seiner methodischen Eigenart gekennzeichnete Rundschreiben ? Diese Frage wurde gleich nach dem Erscheinen der Enzyklika von Theologen und Kanonisten aufgeworfen. Sie gipfelte im Widerstreit um die Unfehlbarkeit oder Nicht-Unfehlbarkeit des authentischen Textes [35].

Um sich über die objektive Lage Rechenschaft zu geben, muß vorerst die Bestätigung der beiden Dokumente, des Dekrets « Lamentabili » und der Enzyklika « Pascendi», berücksichtigt werden[36]. Am 18. November 1907, zwei Monate nach der Veröffentlichung der Enzyklika, wiederholte Pius X. im Motu proprio « Praestantia sacrae scripturae » die Verurteilung des Modernismus und verschärfte die Verbindlichkeit von « Pascendi » und « Lamentabili » durch kanonische Zensuren [37]. Dadurch wurde auch das vom S. Offizium erlassene Dekret « Lamentabili » zu einem Akt des persönlichen Lehramts des Papstes erhoben. Zu beachten ist ferner, daß Benedikt XV. in seinem Eröffnungsrundschreiben « Ad beatissimi » vom 1. November 1914 versicherte, sein Vorgänger habe die Irrtümer des Modernismus « feierlich » verworfen, und auch seinerseits dieses Urteil erneuerte und ratifizierte [38]. – Geht es aber deshalb um eine feierliche, unfehlbare Entscheidung ?

les équivoques d'une situation particulièrement confuse, et de mettre 'in tuto' les principes constitutifs de la révélation chrétienne, à l'encontre de la plus radicale volatilisation qui les ait peut-être jamais menacés. »

[35] Vgl. dazu die Übersicht bei Rivière : Le Modernisme, 364-367, und in DThC X, 2034-35.

[36] Eine kurze Zusammenfassung über die die Bestätigung herausfordernden Ereignisse bietet A. Michelitsch : Der biblisch-dogmatische « Syllabus », 1908², 384-391. Weitere Angaben sind zu finden bei Rivière : Le Modernisme, bes. 374-378, 389-392, 402-407. Der systematische Widerspruch auf die Enzyklika war die sogenannte « Anti-Enzyklika » : Il programma dei modernisti. Risposta all'Enciclica di Pio X « Pascendi dominici gregis ». Roma 1907.

[37] ASS 40 (1907) 725 : « ... auctoritate Nostra Apostolica iteramus confirmamusque tum 'Decretum' illud Congregationis Sacrae Supremae, tum 'Litteras' eas nostras 'Encyclicas', addita 'excommunicationis' poena adversus contradictores ; illudque declaramus ac decernimus, si quis, quod Deus avertat, eo audaciae progrediatur ut quamlibet e propositionibus, opinionibus doctrinisque in alterutro documento, quod supra diximus, improbatis tueatur, censura ipso facto plecti Capite 'Docentes' Constitutionis 'Apostolicae Sedis' irrogata, quae prima est in excommunicationibus latae sententiae Romano Pontifici simpliciter reservatis. »

[38] ASS 6 (1914) 577 f. « ... monstruosi errores 'Modernismi', quem Decessor Noster 'omnium haereseon collectum' edixit esse et sollemniter condemnavit. Eam nos igitur condemnationem, Venerabiles Fratres, quantacumque est, hic iteramus. »

Zunächst haben P. Villada und – noch stärker – A. Michelitsch « Pascendi » und « Lamentabili » als unfehlbare Eingriffe betrachtet [39]. Mit etwas mehr Schattierungen kam A. Vermeersch zum selben Schluß [40]. Diese Ansicht wurde dann vor allem durch F. Perriot [41] weiter verbreitet. Von J. Lebreton wird sie als « mehr im Einklang mit der großen geschichtlichen Erfahrung der Vergangenheit » hingestellt [42].

Demgegenüber gelangte L. Choupin durch rigorose Anwendung kanonistischer Regeln zum Ergebnis, daß es sich bei den beiden Dokumenten, auch nach deren Bestätigung, nicht um im letzten, formalen Sinn unfehlbare Texte handle [43]. Diesem Urteil folgte auch J. Rivière [44], der aber die Enzyklika « Pascendi » ausdrücklich zu den einschneidenden päpstlichen Rundschreiben, wie « Mirari vos », « Qunta cura » und « Providentissimus », rechnet [45].

Die einen sprechen also von einer unfehlbaren Entscheidung, die anderen von einer verbindlichen, nicht aber im strengen Sinn unfehlbaren Äußerung. Um das Problem wenn möglich etwas weiter aufzu-

[39] P. Villada : El valor de la condenación del Modernismo sugún el Motu proprio « Praestantia sacrae scripturae » Razon y Fé 20 (1908) 58-60. 60 : « Juzgamos par todo lo dicho que, más que opinión fundada, debe ya decirse doctrina cierta la que después del'Motu proprio' considera la condenación del modernismo como acto pontificio dotado de la infalibilidad. »

A. Michelitsch : Der biblisch-dogmatische « Syllabus », 1908², 118 : « ... durch das Motu proprio Pius' X. vom 18. November 1907 wurde sowohl der neue 'Syllabus' als auch die 'Modernismus-Enzyklika' vom Papste in feierlicher Form 'kraft seiner apostolischen Autorität' bestätigt. Dadurch wurden beide Dokumente zum Range einer unfehlbaren Lehrentscheidung 'ex cathedra' erhoben. Alle in beiden Aktenstücken verurteilten Sätze sind somit unfehlbar falsch, die meisten auch häretisch, wenn auch nicht alle. » Dasselbe auch 401 f.

[40] A. Vermeersch : De Modernismo, 1908², 62-64. 64 : « Verum nonne simul vis infallibilis utrique monumento, quantum opus sit, accrescit ? Id putamus quidem – certum esse dicit R. P. Villada – ... sed sententia nostra dirimere nolumus. » Der Verf. argumentiert vor allem von der Ähnlichkeit mit der als unfehlbar betrachteten Enzyklika « Quanta cura » aus.

[41] F. Perriot in : L'ami du clergé, t. 30 (27 février 1908) 193-200.

[42] J. Lebreton in : Revue pratique d'apologétique, t. 6 (15 juillet 1908) 621-623.

[43] L. Choupin in : Etudes, t. 114 (5 janvier 1908) 119-123. Vgl. auch L. Choupin : Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège. 1913², 15-17.

[44] Rivière : Le Modernisme, 365 : « ... elle [l'encyclique] ne manisfeste pas au même degré l'intention de définir une doctrine. Il y manque pour cela, du point de vue juridique, ces énoncés aux traits précis et ces condamnations catégoriques qui sont de rigueur. » Vgl. auch DThC X, 2034.

[45] A. a. O. 366. Daselbst : « ... l'encyclique reste toujours un enseignement authentique du Pape, et d'une telle solennité qu'il engage, à n'en pas douter, l'Eglise... C'est bien la question du modernisme qui est ici tranchée par l'arbitre suprême de la foi. »

hellen, möchten wir zuerst fragen, was denn eigentlich mit der Enzyklika « Pascendi » gemeint war. Was wollte sie an erster Stelle verwerfen ? Und wie hat sie das getan ?

An fast zahllosen Stellen des Schreibens ist von « Modernisten » die Rede [46]. « Modernismus » aber – der abstrakte Ausdruck – wird im ersten und wichtigsten Teil nur äußerst selten verwendet [47]. Offenbar ist also der Inhalt der Enzyklika doch weniger « abstrakt » und « theoretisch », als gewisse Ausleger es meinten.

Im Mittelpunkt der Darstellung des Modernismus steht nicht ein spekulatives Prinzip oder eine Lehre – etwa der Agnostizismus oder der Immanentismus – sondern : der Modernist. Von diesem wird gesagt, daß er in sich verschiedene « Personen » vereinige und je nachdem auftrete als : Philosoph, Gläubiger, Theologe, Historiker, Kritiker, Apologet und Reformer [48]. Von hier aus wird der ganze Aufbau des sogenannten lehrhaften Teils gegliedert und in größere Abschnitte eingeteilt [49].

An verschiedenen Stellen wird darauf hingewiesen, wie der Modernist je nach Umständen seine Optik wählt [50], und wie wichtig es ist, die ihm eigene Ausdrucksweise, auch sein Vokabular, genau zu kennen [51].

[46] ASS 40 (1907) 595 ff.

[47] Auf 42 Seiten nur 3 mal, nämlich a. a. O., 621, 631, 632.

[48] A. a. O. 596 : « ... illud ante omnia notandum est, modernistrarum quemlibet plures agere personas ac veluti in se commiscere ; philosophum nimirum, credentem, theologum, historicum, criticum, apologetam, instauratorem : quas singulatim omnes distinguere oportet, qui eorum systema rite cognoscere et doctrinarum antecessiones consequentionesque pervidere velit. »

[49] Es ist merkwürdig, daß in keiner privaten Ausgabe oder Übersetzung die Einteilung der Enzyklika genau dem Wortlaut des « Urtextes » entspricht. Das ist umso erstaunlicher als zu Beginn (a. a. O. 595-596) der Plan des ganzen Rundschreibens entworfen wird, die Durchführung sich an dieses Schema hält, die einzelnen Abschnitte mit entsprechenden Übergangsformeln abschließen oder beginnen und auch typographisch, durch größeren Zwischenraum, gekennzeichnet sind. Nach diesen Kriterien ergibt sich folgende Gliederung (in Klammern die Seitenzahlen nach ASS) :

A. Einleitung (593-596) ; I. Didaktischer Teil (596-634) : Beschreibung und Beurteilung des Modernismus ; a. Analyse der einzelnen Elemente (596-632), nach folgenden Gesichtspunkten : 1. Philosophie (596-603), 2. Glaubensverständnis (604-609), 3. Theologie (609-621), 4. Geschichte und Kritik (621-626), 5. Apologetik (626-630), 6. Kirchenreform (630-632) ; b. Synthetisches Urteil (632-634) ; II. Paränetischer Teil (634-639) : Ursachen (moralische und intellektuelle) des Übels, Taktik der Modernisten ; III. Disziplinarischer Teil (639-650) : kanonische Maßnahmen ; B. Schlußwort (650).

[50] So z. B. a. a. O. 595 u. 608.

[51] Vgl. z. B. a. a. O. 594 u. 632. – Zu beachten ist auch, wie die Enzyklika selber eine ganze Anzahl von « barbara verba » (632) aufnimmt. So z. B. : « personalitas »

Dreimal wird der Modernismus zwar ein « System » genannt [52], an einer bezeichnenden Stelle jedoch ein « Weg » [53].

Aus all dem geht deutlich hervor, daß die Enzyklika unter Modernismus nicht in erster Linie ein Lehrgebäude im klassischen Sinn versteht, sondern eine Haltung, eine Einstellung, eine Gesinnung [54]. Das ist von größter Wichtigkeit, will man das in ihr enthaltene Gesamturteil richtig abwägen.

Wir meinen also, daß es sich bei der Verurteilung des Modernismus vorwiegend um ein praktisches Urteil der Kirche handelt. Sicher fehlen bei den modernistischen Autoren auch die Widersprüche zur Dogmatik nicht. Aber diese Widersprüche zur Glaubenslehre können fast alle – wie dies an verschiedenen Stellen der Enzyklika geschieht [55] – durch Verweise auf schon definierte kirchliche Lehren zurückgewiesen werden. Was das Rundschreiben « Pascendi » hingegen direkt und in neuer Weise verwirft, ist die subjektive Rechtfertigung der sachlichen Irrtümer, die Sammlung derselben zu einem « höchst weltklugen Kunstwerk » [56].

Unter diesem Gesichtspunkt ist es irrevelant, daß beim gegenwärtigen Dokument jene äußeren Merkmale fehlen, die nach den Regeln der Kanonisten für eine eigentliche Glaubensdefinition verlangt werden [57]. Was das Schreiben tatsächlich treffen will, liegt gar nicht auf der Ebene eines neuen Dogmas. Nach all dem, was wir herausgestellt haben, kann es sich – falls wir den streng formalen Aspekt der Enzyklika im Auge behalten – nur um jenen Bereich handeln, der über das unmittelbare Glaubensgut hinausgeht.

Bekanntlich kann die Kirche aber auch in diesen Fragen [58] nach

(634), « realitas » (598, 604, 607, 634), « evolutio » (617, 624, 625), « subconscientia » (598, 600), « apriorismus » (624, 628).

[52] A. a. O. 596, 632 u. 636.

[53] A. a. O. 633.

[54] Vgl. dazu Benedikt XV. in der schon erwähnten Enzyklika « Ad beatissimi », ASS 6 (1914) 578 : « Nec vero tantum ab erroribus catholici homines, cupimus, abhorreant, sed ab ingenio etiam, seu spiritu, ut aiunt, Modernistarum. » Ähnlich sagt A. Vermeersch : De Modernismo, 1908², 61 von der Enzyklika : « ... ita ut cohaerentem doctrinam possideamus e qua omnes [conclusiones] procedunt, simul cum animo quo informantur omnes. »

[55] 32 Zitate authentischer Texte haben wir vermerkt. 10mal werden ökumenische Konzilien (5mal Canones !), 21mal päpstliche Dokumente (Bullen, Konstitutionen, Rundschreiben usw.), einmal ein bischöfliches Hirtenschreiben angeführt.

[56] A. a. O. 595 : « callidissimum artificium ».

[57] Vgl. die oben, Anm. 42 u. 43, angeführten Autoren.

[58] Bezüglich des sogenannten « obiectum secundarium » des kirchlichen Lehramtes.

Ansicht sämtlicher Theologen unfehlbare Entscheidungen abgeben. Wichtig ist dabei nicht die äußere literarische Form eines Schriftstücks, sondern der Wille und die Absicht der Kirche [59].

Vergleichen wir nun andere richtunggebende Rundschreiben, wie etwa « Mirari vos », « Quanta cura » und « Providentissimus », mit der Modernismus-Enzyklika, so wird deutlich, daß die Kirche sich in « Pascendi », angesichts der besonderen historischen Situation, viel feierlicher und verbindlicher ausspricht. Das ganze Rundschreiben ist auf die Synthese des Modernismus ausgerichtet, dieser wird gesamthaft widerlegt und als « Inbegriff sämtlicher Irrlehren » [60] verworfen. Eine ähnliche Methode und ein ebenso gewichtiger Schluß sind weder in « Mirari vos », noch in « Quanta cura », noch in « Providentissimus » zu finden.

Gestützt auf diese Indizien sind wir der Ansicht, daß die Kirche durch die in der Enzyklika « Pascendi » vollzogene Verurteilung des Modernismus ein « dogmatisches Faktum » gesetzt hat. Ein Faktum von unwiderruflichem Charakter und deshalb gesichert durch das « charisma veritatis ».

Anders möchten wir das Urteil formulieren bezüglich der einzelnen Sätze, sowohl der Enzyklika als auch des Dekrets « Lamentabili ». Hier sind wir nach dem ganzen Kontext nicht berechtigt zu behaupten, die einzelnen Aussagen seien auf Grund der vorliegenden Erklärung unfehlbar. Die meisten werden unfehlbare Wahrheit enthalten, sicher auf jeden Fall jene, die bloße Zitate von « Canones » allgemeiner Konzilien sind. Doch können wir nicht sagen, daß die Vorlage als solche schon die Richtigkeit jedes Satzes unfehlbar garantiert.

Mit dieser Interpretation glauben wir auch all das aufnehmen zu können, was in den Ansichten der zu Beginn erwähnten Autoren seine sachliche Berechtigung hat. Die Gegner der Unfehlbarkeit der Enzyklika wollten ja in erster Linie das Vorhandensein formaler Glaubensdefinitionen ablehnen, diejenigen, die für die Unfehlbarkeit des Rundschrei-

[59] Das gilt auch bei den eigentlichen Glaubensdefinitionen. Sobald man die Vorlage von der Meinung der Kirche loslöst, wird es problematisch, von gewissermaßen im Buchstaben lokalisierter Unfehlbarkeit zu reden.

[60] A. a. O. 632 : « Jam systema universum uno quasi obtutu respicientes, nemo mirabitur si sic illud definimus, ut omnium haereseon conlectum esse affirmamus. » – Der Ausdruck « omnium haereseon conlectum » wird auch von Benedikt XV. anläßlich der Bestätigung der Verurteilung des Modernismus, ASS 6 (1914) 577, herausgehoben. – In der offiziösen französischen Übersetzung wird er mit « rendez-vous de toutes les hérésies » übersetzt. – Schon vor dem Erscheinen der Enzyklika gebrauchte ihn Pius X. in einer Konsistorialansprache vom 17. April 1907.

bens plädierten, sahen wohl die Verbindlichkeit der päpstlichen Entscheidung, unterließen es aber, die Art und den Gegenstand der unfehlbaren Äußerung näher zu umschreiben [61].

Sachliche Bedeutung

Der formale Wert darf aber nicht vom Inhalt des Schreibens getrennt werden. Eine abgerundete Beurteilung verlangt auch eine entsprechende Darstellung der in der Enzyklika enthaltenen sachlichen Bestandteile. Aus dem umfangreichen Material der « Pascendi » können jedoch an dieser Stelle nur einige Punkte kurz skizziert werden. Wir wählen vor allem jene aus, die für die heutige Problematik von Bedeutung sind.

Gewiß ist der Modernismus als ganzer überwunden. Besonders auch jene Züge an ihm, die mit den damaligen Strömungen des Vitalismus, des Progressismus und des psychologisierenden Immanentismus zusammenhingen. An Stelle dieser Elemente sind in der gegenwärtigen Fragestellung andere getreten, die vom heutigen Stand philosophischen Denkens aus bestimmt sind.

War damals – was den Offenbarungsbegriff angeht – der Immanentismus die beherrschende Lehre, so neigen die heute im Schwange begriffenen Tendenzen wiederum mehr zu einem neuen (unscholastischen) Extrinsezismus. Ging es damals fast ausschließlich um das Gewissen und Bewußtsein des religiösen Menschen [62], so betont man heute das Gegenüber zu einer fremden, mit dem Ausdruck « Wort » gemeinten, « Aktualität ». War es damals die Erfahrung [63], die zählte, die innere « Bewegung »

[61] Wenn A. Michelitsch : Der biblisch-dogmatische « Syllabus », 1908², 118 u. 401-402 erklärt, alle in den beiden Aktenstücken verurteilten Sätze seien unfehlbar falsch, so ist er zuweit gegangen. Auch wenn er ohne weiteres von Kathedralentscheidungen spricht. Doch ist zu beachten, daß er damit nicht sagen will, es handle sich bei allen verworfenen Sätzen um eigentliche Definitionen. « Kathedralentscheidung » ist nach Michelitsch nicht gleichzusetzen mit der feierlichen Verkündigung eines Dogmas.

[62] So z. B. nach der Enzyklika « Pascendi » ASS 40 (1907) 599 : « Hinc conscientiae ac revelationis promiscua significatio. Hinc lex, qua conscientia religiosa ut regula universalis traditur, cum revelatione penitus aequanda ... » Vgl. auch was 600 vom « religiösen Sinn » und « Gewissen » Christi und 613 f. vom « kollektiven Bewußtsein » der Christen gesagt wird.

[63] Siehe a. a. O 627 : « ... experientiam ..., quae ex modernistarum scitis unicum fidei est fundamentum. » Vgl. auch 633.

und das innere « Bedürfnis » [64], so wird heute das « Stehen » hervorgehoben, die personale Begegnung und der freie Vollzug. Galt vor 60 Jahren das Lebendige als Kriterium der Wahrheit [65], so wird heute die « Sache », die « trifft », als einzige Rechtfertigung der transzendenten Wahrheit angesehen.

Ein weiterer Fragenkomplex bezieht sich auf das Verhältnis : Natur und Gnade. In neueren Urteilen über die Enzyklika werden gerade die Äußerungen zu diesem Problem als das Entscheidende und Bleibende betrachtet. Das hat ohne Zweifel seine Berechtigung. Denn das Rundschreiben will sehr deutlich gegen die Ausschaltung des Gnadenhaften in den christlichen Glaubensvorstellungen protestieren [66]. Heute jedoch handelt es sich in theologischen Fragen sehr oft nicht um eine Vermischung der Grenzen zwischen Natur und Gnade, sondern um eine überstiegene Trennung der beiden Wirklichkeiten, um einen falschen « Supranaturalismus ».

Somit kehren wir zurück zu der oben sosehr ins Zentrum des Interesses der Enzyklika gestellten « Haltung » der Modernisten. Welche lehrhaften Elemente sind an der für den Modernisten charakteristischen Einstellung in erster Linie beteiligt und miteinbegriffen ?

Das Wort « Modernismus » besagt mehr als nur « modern » [67] und geht über das hinaus, was man mit « zeitgemäß » umschreiben könnte [68]. Das Verhalten der Modernisten, von denen die Enzyklika spricht, schließt unmißverständlich ein Werturteil ein : die Überzeugung, das « Alte » sei weniger wichtig, weniger bedeutsam, weniger wahr, als das « Moderne ».

Deutlich kommt das in der Beschreibung der modernistischen Exe-

[64] A. a. O. 619 : « ... indigentiae seu necessitates ad evolutionem impellunt. » Der ganze Abschnitt, 618-621, handelt vom Gewicht der immanenten Forderungen.

[65] A. a. O. 606 : « Vigere autem, modernistis argumentum veritatis est : veritatem enim ac vitam promiscue habent. » Vgl. auch 605 u. 629.

[66] So z. B. a. a. O. 599 : « Hinc autem, Venerabiles Fratres, affirmatio illa modernistarum perabsurda, qua religio quaelibet, pro diverso adspectu, naturalis una ac supernaturalis dicenda est » u. 600 f. : « Non heic iam de veteri errore agitur, quo naturae humane supernaturalis ordinis veluti ius tribuebatur. Longius admodum processum est : ut nempe sanctissima religio nostra, in homine Christo aeque ac in nobis, a natura, ex se suaque sponte, edita affirmetur. Hoc autem nil profecto aptius ad omnem supernaturalem ordinem abolendum. »

[67] Eine kurze Übersicht über die Wortgeschichte der Bezeichnung « Modernismus » bietet Rivière : Le Modernisme, 13-34.

[68] Nach E. Littré : Dictionnaire de la langue française, t. II, 585 wird mit « moderniste » folgender Typus bezeichnet : « celui qui estime les temps modernes au-dessus de l'antiquité » (nach Rivière : Le Modernisme, 16).

gese zur Geltung. Wer die Modernisten « von ihren eigenen Arbeiten über die Heilige Schrift sprechen hört », sagt die Enzyklika, « der könnte glauben, daß vor ihnen noch kein Mensch die Heilige Schrift in der Hand gehabt habe » [69]. Darauf geht der Text dazu über, den grundlegenden Unterschied zwischen der Väterexegese und der der Modernisten aufzuzeigen : jene hatten nicht dieselbe « Philosophie » zur « Führerin » und betrachteten nicht sich selber als « Norm der Wahrheit », wie diese [70]. Wie man sieht, geht es also nicht an erster Stelle um die Anwendung der modernen, sogenannten historisch-kritischen Methode, sondern um philosophische und ekklesiologische Voraussetzungen der modernistischen Exegese.

In anderem Zusammenhang wird mit einem Wort Gregors IX. darauf aufmerksam gemacht, wie die Modernisten sich in ihrer ganzen Denkweise von der christlichen Gottesgelehrtheit unterscheiden, « die von den Vätern gesetzten Grenzen überschreiten » und die heilige Wissenschaft « nach den Lehren einer (weltlichen) Vernunftphilosophie einbeugen » [71]. An vier Stellen wird sogar von einem neuen Wahrheitsbegriff gesprochen [72].

Nimmt man nun noch das hinzu, was die Modernisten über die apologetische Frage, bzw. den Zugang zum Glauben, lehren [73], so wird klar, daß ihre Auffassung von völlig anderen Voraussetzungen ausgeht

[69] ASS 40 (1907) 625 : « Verumtamen qui eos audiat de suis exercitationibus circa sacros libros affirmantes ... crederet fere nullum ante ipsos hominum eosdem libros volutasse. » Zu der an das « Non sum sicut ceteri hominum » erinnernden Überheblichkeit der genannten Autoren vgl. die Ausführungen von J. Lebreton in DAFC III, 685-686.

[70] ASS 40 (1907) 625-626.

[71] A. a. O. 608. Dabei handelt es sich um Gregors IX. Brief an die Theologieprofessoren von Paris vom 7. Juli 1228, vgl. D 442.

[72] A. a. O. 603 : « ... qui superbo scientiae nomine inflati usque eo insaniunt, ut aeternam veritatis notionem et germanum religionis sensum pervertunt : novo invecto systemate. » 605 : « ... formula autem intellectus, ut vera sit, sufficit ut religioso sensui hominique credenti respondeat, quidquid de huius perspicuitate ingenii esse queat. » 629 : « Demum eo usque progrediuntur ut, nulla adhibita temperatione, asserant, quidquid per vitam explicatur, id omne verum esse ac legitimum Nos equidem, Venerabiles Fratres, quibus una atque unica est veritas, quique sacros libros sic aestimamus ... » 632 f. : « Communi autem sensu docemur, perturbationem aut occupationem animi quampiam, non adiumento sed impedimento esse potius ad investigationem veri, veri inquimus ut in se est ; nam verum illud alterum subiectivum, fructus interni sensus et actionis, si quidem ludendo est aptum, nihil admodum homini confert, cuius scire maxime interest sit necne extra ipsum Deus, cuius in manus aliquando incidet. »

[73] Vgl. a. a. O. 626-630.

als die bislang in der Kirche üblichen Anschauungen. Geschlossen und gekrönt wird das ganze System durch eine neue Konzeption des Glaubens [74]. Daraus folgt, daß die Haltung, um die es geht, von einer konsequent durchgeführten und angewandten Theorie der religiösen Erfahrung und Erkenntnis gestützt wird, die, wenn sie annehmbar wäre, einen Bruch mit der christlichen Vergangenheit bedeuten würde.

Niemand hat das deutlicher und offener ausgesprochen als Alfred Loisy : « ... im Grunde genommen stehen die ganze katholische Theologie mit ihren fundamentalen Prinzipien, die allgemeine Philosophie der Religion, die Quellen und Gesetze der religiösen Erkenntnis auf dem Spiel. Nichts wäre demnach überflüssiger, als die Verurteilung des Modernismus wegen eines Mangels an Autorität in der ächtenden Sentenz zu verringern. Wenn die Autorität der Kirche das ist, was die katholische Theologie lehrt, dann ist die Verurteilung des Modernismus durch Pius X. ebenso unfehlbar und undiskutabel wie diese Autorität selber. » [75] Die Kritik, die Loisy am amtlichen Schreiben übt, bezieht sich also nur auf Detailfragen. Was das Wesentliche angeht [76], gibt der gelehrte Verteidiger des Modernismus durchaus zu : Hätte die Kirche den modernistischen Ideen nachgegeben, wäre sie in Widerspruch geraten zu dem, was sie früher als unabdingbar hinstellte.

Zunächst geht es dabei um den Begriff der Wahrheit selber, genauer um das Wesen der auf göttlicher Kundgebung beruhenden Wahrheit. Da Gott der Herr dieser Wahrheit ist, kann sich der Sinn dieser Wahrheit nie auf Grund irgendeiner menschlichen Entwicklung verändern. Auch kann das, was die Kirche mit göttlichem Glauben festzuhalten lehrt, nie von einer späteren Zeit der rein geschichtlichen Hinfälligkeit überantwortet werden. Zweitens handelt es sich um den Realismus des Glaubens, um die zum christlichen Credo gehörenden objektiven, ontologischen und heilsgeschichtlichen Kategorien, die mit einem erkenntnistheoretischen Subjektivismus unvereinbar sind. In beiden Punkten [77]

[74] Vgl. a a. O. bes. 600 f., 604 f., 609 f., 617 f.

[75] A. Loisy : Simples réflexions, 24 : « ... c'est, au fond, toute la théologie catholique dans ses principes fondamentaux, c'est la philosophie générale de la religion les sources et les lois de la connaissance religieuse, qui sont en cause. Rien ne serait donc plus inutile que de vouloir infirmer la condamnation du modernisme pour défaut d'autorité dans la sentence de réprobation. Si l'autorité de l'Eglise est ce qu'enseigne la théologie catholique, la condamnation du modernisme par Pie X est un jugement aussi infaillible et indiscutable que cette autorité même. »

[76] Vgl. auch die oben Anm. 29 erwähnten Punkte.

[77] Dazu sind in der Enzyklika, ASS 40 (1907), folgende Stellen anzugeben : – be-

liefen die modernistischen Irrtümer diametral der katholischen Glaubensüberzeugung entgegen. Der Widerspruch war in dieser Beziehung radikal, zur ganzen Überlieferung der ungeteilten Kirche. Somit wird von der Sache her verständlich, weshalb wir im vorhergehenden Abschnitt sagen konnten, die Verurteilung des Modernismus habe unwiderruflichen Charakter und gehe vom Charisma unfehlbarer Verkündigung aus.

Nach der Darstellung dieser unmittelbar mit der modernistischen Geistesrichtung verbundenen Lehrpunkte möchten wir noch kurz einen anderen Problemkreis anschneiden, der eng mit der wissenschaftlichen Tätigkeit der Modernisten zusammenhängt : das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Geschichte [78], Bekenntnis und exegetischer Wissenschaft.

Ohne Zweifel ist es erlaubt und notwendig, nach den verschiedenen wissenschaftlichen Methoden spezifisch verschiedene Erkenntnisgebiete zu unterscheiden. Unterscheidung der Wissenschaften besagt aber noch nicht Trennung von Glauben und Wissen. Der Bezug von Glauben und Wissenschaft ist eine theologische Frage, die nur von der Offenbarung aus zu entscheiden ist. Die Kirche hat in der Verteidigung dieser Wahrheit stets gegen die Verselbständigung sowohl des Glaubens als auch des Wissens Einspruch erhoben. Die Modernisten jedoch vertraten in dieser Frage den Standpunkt einer unüberbrückbaren Kluft [79].

Dabei haben sie nur scheinbar die Antinomien zwischen Glauben und Wissen überwunden [80]. Faktisch handelt es sich bei ihnen um eine Unterordnung des Glaubens unter das, was von ihnen als « kritisches » Wissen bezeichnet wird [81]. Es sei erlaubt, wenigstens die von der Enzy-

züglich des dogmatischen Relativismus 602 f., 610-612, 629, 633 ; – bezüglich des kritischen Subjektivismus 622, 629 f., 634.

[78] Vgl. a. a. O. 606 : « ... ad recte cognoscendum, quem ordinem modernistae statuant inter fidem et scientiam, quo etiam scientiae nomine historia apud illos notatur. »

[79] Dazu folgende charakteristische Formulierungen, a. a. O. 606 : « ... tenendum est [sec. modernistas], materiam uni [scil fidei] obiectam, obiectae alteri [scil. scientiae] *externam* omnino esse ab eaque *seiunctam*. » 608 : « Sic ergo conficitur, scientiam a fide omnino *solutam* esse. » « Ex opinione scilicet quam habent [modernistae] de fidei atque scientiae *seiunctione* mutua. » 622 : « Ideo vulgata apud modernistas *discretio* inter Christum historicum et Christum fidei, Ecclesiam historiae et Ecclesiam fidei, Sacramenta historiae et Sacramenta fidei, aliaque similia passim. »

[80] A. a. O. 606 : « Unde demum conficitur, inter fidem et scientiam numquam esse posse discidium. » Vgl. auch 607.

[81] A. a. O. 607 : « Ex his tamen fallitur vehementer qui reputet posse opinari, fidem et scientiam alteram sub altera nulla penitus ratione esse subiectam. Nam

klika für das Gebiet der Exegese gebrauchten Formulierungen zu erwähnen.

Die Modernisten – wird gesagt – reden anders, wenn sie in der Kirche predigen, anders, wenn sie ihren geschichtlichen Studien obliegen ; anders, wenn sie Katechese erteilen, anders, wenn sie patristische Forschung pflegen. Theologischer oder pastoraler Gebrauch der Bibel hat nach ihrer Meinung mit wissenschaftlicher Exegese nichts zu tun [82]. Die Realhistorie und die Geschichte des Glaubens können sich nie finden [83]. Bei einem Konflikt zwischen modernem Weltbild und biblischen Vorstellungen hat die « wissenschaftliche » Vernunft zu entscheiden [84]. Auf die Frage, ob Christus Wunder gewirkt und Zukünftiges vorausgesagt habe, ob er wahrhaft von den Toten auferstanden und in den Himmel aufgefahren sei, antwortet der Glaube mit Ja, die Kritik mit Nein [85]. Historisch gesehen kann Jesus nicht mehr gesagt haben, als ein Durchschnittsjude seiner Zeit für möglich und gegeben hielt [86].

Das Entscheidende ist aber nicht die neue Anwendung verschärfter hermeneutischer Regeln, sondern die Abhängigkeit dieser bestimmten, modernistischen Kritik von durchaus vorgefaßten philosophischen Mei-

de scientia quidem recte vereque existimabit ; secus autem de fide, quae, non uno tantum sed triplici ex capite, scientiae *subiici* dicenda est ... » 609 : « Professi demum fidem esse scientiae *subiiciendam*, Ecclesiam passim aperteque reprehendunt quod non sua dogmata philosophiae opinionibus subdere et accommodare obstinatissime renuat. »

[82] A. a. O. 608 f. : « Hinc, historiam scribentes, nullam de divinitate Christi metionem iniiciunt ; ad concionem vero in templis eam firmissime profitentur. Item, enarrantes historiam, Concilia et Patres nullo loco habent ; catechesim autem si tradunt, illa atque illos cum honore afferunt. Hinc etiam exegesim theologicam et pastoralem a scientifica et historica secernunt. »

Auf eine ähnliche Doppelspurigkeit bei heutigen Autoren machte vor kurzem aufmerksam K. Rahner : Exegese und Dogmatik. SZ 86 (1960/61) 241-262 und Or 25 (1961) 141-144, 157-162.

[83] ASS 40 (1907) 623 : « Has enim binas historias accurate distinguunt ; et historiam fidei, quod bene notatum volumus, historiae reali ut realis est *opponunt*. »

[84] A. a. O. 607 f. : « Ascendit demum quod homo dualitatem in se ipse non patitur : quamobrem credentem quaedam imtima urget necessitas fidem cum scientia sic componendi, ut a generali ne discrepet idea, quam *scientia* exhibet de hoc mundo universo. Sic ergo conficitur, *scientiam a fide* omnino *solutam* esse, *fidem* contra, ut ut scientiae extranea praedicetur, eidem *subesse*. »

[85] A. a. O. 606 f. : « Quamobrem poscenti ulterius, an Christus vera patrarit miracula vereque futura praesenserit, an vere revixerit atque in caelum conscenderit ; scientia agnostica abnuet, fides affirmabit. »

[86] A. a. O. 622 : « Sic volunt Christum ea non dixisse, quae audientis vulgi captum exedere videntur. »

nungen [87]. An erster Stelle steht der Grundsatz : Die Wissenschaft vermag nichts über Gott zu sagen, der Glaube geht allein auf das mit Worten nie gültig wiederzugebende Unerkennbare [88].

Zum Schluß möchten wir noch auf den theologischen Hintergrund der Enzyklika hinweisen. Wie schon am Anfang betont, wollte das Rundschreiben in erster Linie klären und den Zusammenhang der einzelnen modernistischen Thesen aufzeigen. Die Zurückweisung des Systems gründet sich auf den Widerspruch zu verschiedenen christlichen Glaubensartikeln. Außerordentlich zahlreich ist dabei die Bezugnahme auf die Person und das Werk des Erlösers [89].

Wohl nennen die Modernisten Christus einen edlen und erhabenen Menschen [90], den « vorzüglichsten aller Propheten » [91]. Doch suchen sie alles Göttliche im transzendenten Sinn von seiner historischen Gestalt zu eliminieren [92]. Wie Christus in Wirklichkeit war, hat nach ihnen die (naturalistische oder rationalistische) Religionsgeschichte zu entscheiden [93]. Damit wird das Bild Jesu vergewaltigt und seine Person, das A und O des christlichen Glaubens, profaniert [94].

[87] A. a. O. 623 : « Sic igitur, ut concludamus, a priori et ex quibusdam *philosophiae* principiis, quam tenent quidem sed ignorare asserunt, in *reali*, quam vocant, historia Christum Deum non esse affirmant nec quidquam divini egisse. » 624 u. 628 wird für dieses Vorgehen eigens das Abstractivum « apriorismus » geprägt.

[88] A. a. O 597 : « Id tamen ratum ipsis fixumque est, atheam debere esse scientiam itemque historiam ; in quarum finibus non nisi phaenomenis possit esse locus, exturbato penitus Deo et quidquid divinum est. » 606 : « Fides enim id unice spectat, quod scientia incognoscibile sibi esse profitetur. Hinc diversum utrique pensum : scientia versatur in phaenomenis, ubi nullus fidei locus ; fides e contra versatur in divinis, quae scientia penitus ignorat. » 607 : « ... religiosus formulas phaenomenorum ambitum minime transgredi, atque ideo cadere sub scientia. »

[89] An folgenden Stellen werden aus den modernistischen Lehren die christologischen Konsequenzen gezogen, a. a. O. 597, 600, 606-608, 618, 622 f., 629.

[90] A. a. O. 600 : « ... in conscientia Christi, electissimae naturae viri, cuiusmodi nemo unus fuit nec erit. »

[91] A. a. O. 618 : « ... prophetas ... quorumque omnium praestantissimus est Christus. »

[92] A. a. O. 600 : « Christi persona historica transfigurata est a fide : ergo subducendum ab ea quidquid ipsam evehit supra conditiones historicas. » 618 : « ... de Christo ... in quo, divinum illud qualecumque, quod fides admittebat, ita pedetentim et gradatim amplificatum est, ut demum pro Deo haberetur. » Vgl. auch 608, 623, 629.

[93] A. a. O. 622 f. : « Nituntur scilicet Christi personam ipsi capere et quasi gerere : quidquid vero paribus in adiunctis ipsi fuissent acturi, id omne in Christum transferunt. »

[94] A. a. O. 594 : « ... quidquid sanctius est in Christi opere impetunt, ipsa haud incolumi divini Reparatoris persona, quam, ausu sacrilego, ad purum putumque hominem extenuant. »

Daraus ergibt sich, daß der Modernismus im Grunde eine christologische Irrlehre war, – die im Namen der Historie vollzogene Leugnung der Erlöserwürde Jesu. Das Rundschreiben Pius' X. ist also auch einzuordnen in die Reihe der das Christusdogma verteidigenden kirchlichen Dokumente.

Allen denen, die die gegenwärtige theologische Literatur in ihrer tieferen Problematik kennen, wird aus dem Dargelegten auch einleuchten, daß der Enzyklika « Pascendi dominici gregis » – besonders bezüglich der Methodenlehre und der Christologie – noch heute aktuelle Bedeutung zukommt.

Jordanus Kuničić OP

S. Thomas nulli systemati morali favet

Vix necesse praemonere aestimamus hic de variis systematibus, quae de fundamento ac norma moralitatis agunt, minime quaestionem versari. Doctrina S. Thomae quoad tale punctum doctrinae est ipsa doctrina perennis, systema doctrinae moralis christianae. Primus inter omnes ipse Angelicus moralem christianam in aedificium theologicum inseruit, et sic moralis ipsa ad illud systema doctrinale pertinet, quod, fundamentalibus quibusdam thesibus innixum, ut organismus quidam apparet unitatemque totius scibilis repraesentat. Communicat cum parte dogmatica in unitate obiecti formalis ac subiecti, at, si illi « ideam-matrem » ut parti speciali istiusmodi aedificii theologici invenire velimus, hanc non aliam esse quam ordinem actionum humanarum, quibus homo a Deo egressus ad eumdem revertitur, de facili concordabimus.

Asserentes igitur S. Thomam nulli systemati morali favere, ad illa systemata moralia mentem dirigimus, quae methodum proponunt, qua in dubiis practicis certitudo moralis practica seu prudentialis obtineri possit. Tali modo accepta systemata de solvendo uno puncto scibilis practici agunt, de solvendo nempe dubio conscientiae, ut haec certum dictamen practicum de honestate particularis actionis a nobis eliciendae, ideoque de liceitate eiusdem, edicere valeat. Quod tale dubium solvere sit nomentosum, nemo est qui dubitet. Cogita in angustia positum sacerdotem, qui nescit utrum ad Breviarii recitationem teneatur, cum, infirmitate laborans, excusatum sese aestimare posse necne dubitet ; cogita item in dubio irretitum illum, qui carnem manducare formidat, cum dubitet utrum dies abstinentiae sit, vel utrum iam incoepta vel terminata sit ; cogita et illum debitorem, qui conscius debiti certe contracti, dubitat utrum restituerit nec amplius teneatur vel non restituerit et ad restitutionem adhuc obligatus maneat. Et bene nota agi de

dubio practico, et quidem proxime practico, nam tale precise est dubium conscientiae, dum dubia mere speculativa vel et dubia remote practica, cum ab actione longius distent et ad eorum solutionem multa et varia media extent, minus animum premunt. Et talem certitudinem quaerimus, quae, stante dubio speculativo, prudenti actioni viam aperit.

Iam a tribus saeculis innumeri de hac quaestione conscripti sunt libri, variaeque solutiones propositae. Numquid usque ad saec. XVI talis anxiosa quaestio non extiterit ? Quaenam solutio dabatur ? Certum est etiam tempore saeculum XVI praecedenti viros sanctos ac doctos extitisse. Hic hiatus historicus diffidentiam in ipso quaestionis ingressu parit, nam vix possibile videtur ad quaestionis positionem eiusque solutionem veteres non pervenisse, sed reliquisse posteris, ut non solum quaestionem ponant, sed eam unica propositione magica solvant. Utinam huic diffidentiae opponi possit illud : « Contra factum non datur argumentum », id est : utinam de facto systemata quae proponuntur vere solutionem convenientem animo nostro offerre possint !

Diffidentia crescit, nam moralistas discordes invenies quoad ipsam notionem systematis eiusque munus. Sunt namque quidam, qui systema ad solvendum dubium practicum conscientiae aptum identificant cum uno solo principio assumpto, dum alii, magis quasi conscii complexitatis quaestionis solvendae, de complexu seu pluralitate principiorum loquuntur. Non desunt qui, quasi perterriti, ita loquantur, ac si a systematibus solum munus solvendi dubia speculativa expectarent, aliis magis fidenter iisdem systematibus saltem dubia remote-practica solvenda committentibus. Audaces quoque invenies, qui systematum ope dicunt nos posse solvere dubia proxime practica et quidem in quolibet casu et in qualibet materia.

Fundamentum diffidentiae reperies etiam, si de extensione systematum certificari velis. Valor systematum extenditur, dicunt aliqui, tum ad legem naturalem tum ad legem positivam, quod alii aegre ferentes, illum ad solas leges positivas restringunt. Utrum, insuper, solum ad dubia facti an etiam ad dubia iuris ? Ad omnia haec systemata deberent modum facilem, promptum, securum praebere, ut conscientia ad dictandum procedere possit, at non desunt qui tot ac tantas praecautiones adhibere coguntur, ut nec docti nec indocti, nec laici nec sacerdotes systematibus sic et simpliciter fidere possint, ex quo fit, ut systema, quod tamquam dux fidus ac expeditus ducere debuisset hominis conscientiam ad solvenda dubia, convertatur in dubiosum et obscurum labirinthum, vel caecum qui caecum ducit.

Discordia theologorum non cessat nec tunc quidem, cum de mente S. Thomae aperienda tractant. Pro aliquibus S. Thomas est tutiorista theoreticus, pro aliis probabiliorista, nec desunt qui S. Thomam fluctuantem inter tutiorem ac benigniorem partem relinquunt. Volunt quidam S. Thomam concedere quidem valorem systematibus, at ad prudentiam quoque recurrendum. Maxime autem interest notare illos, qui S. Thomam probabilismi inventorem saltem quoad principia proclamant, unde Medina, secundum hos auctores, probabilismum quidem proposuit, eius tamen solutio quaestionis est ad mentem S. Thomae, et S. Doctoris principia « nedum obstent, probabilismo positive favent »[1].

Ut nostram sententiam statim quisque audiat, haec est : S. Thomas nulli systemati qua tali favet, sed omne systema, quod uniformi formula casus omnes solvere praetendit impossibile aestimat, casus vero conscientiae primo et per se prudentiae, ergo virtuti solvere committit, nam virtuosus est regula et mensura humanorum actuum. « Et in hoc plurimum differt virtuosus ab aliis, quod *in singulis operabilibus* videt, quid vere sit bonum, quasi existens regula et mensura omnium operabilium »[2].

Ante omnia igitur videndum est quid S. Thomas de principiis sic dictis « reflexis » sentiat, nam talia principia regunt systemata, speciatim quid de principio reflexo probabilismi. Estne verum dicere S. Thomam haec principia ignorasse, an potius dicendum S. Doctorem illa ut valida primo et per se pro foro externo seu iudiciali aestimavisse, et pro foro conscientiae primo et per se ad aliud criterium appellasse ?

I. Principia reflexa seu formulae iuridicae

Assueti sumus terminum « principia » dignitatibus reservare, et hae « dignitates » – « principia » concipimus tamquam notissima, firmissima, ita ut circa illa non contingat homines mentiri sive errare, decipere nec decipi, concipiuntur enim ut fundamenta essendi et cognoscendi. Quapropter cum principiis sic dictis « reflexis » tanta dignitas, secundum nostram opinionem, non videatur tribuenda, potius illis terminum « formulae iuridicae » dandum aestimamus, vel cum additione, id est : « principia iuris ».

Cordati theologi moderni insistunt in hoc, ut etiam haec nostra quaestio de modo acquirendi certitudinem sufficientem ad licite agendum

[1] Regatillo-Zalba : Theol. Mor. Summa, vol. I, num. 11 et 268.
[2] S. Thomas : in Eth. ad Nicomachum, lib. III, lect. 10, ed. Pirotta n. 494.

in dubiis conscientiae expurgetur a iuridismo. Juridismus enim seu formalismus et minimismus opponuntur theologiae morali, quae est scientia salutis, « motus » in Deum, qui scrutatur corda, et cui tendere debemus semper maiori cum conatu. Proh dolor, non obstante bona voluntate multorum, nobis videtur theologiam moralem in hac quaestione non sese liberasse ab invasione iuris, a dominio iuridismi.

Auctoribus medii aevi ab aliquibus in culpam vertitur, quod regulas iuris ad materiam moralem non applicaverint, cum ratio intrinseca iuris et moralis eadem esse videatur. Quod non fecerunt doctores scholastici, fecit Suarez, qui primus videtur haec principia iuris a iurisprudentia in theologiam moralem transtulisse. Principia iuris facta sunt principia agendi, et quae ordinata erant ut ordinem externum regulent, forum quoque internum conscientiae regulare coeperunt. Cum talia principia iuris per se nota non sint nec directam certitudinem parere possint, saec. XVI° iam in scholis de certitudine reflexa sermo fit. En ergo factum : ex suppositione, eamdem intrinsecam rationem esse ordinis iuridici et ordinis moralis, principia iuris assumpta sunt ut principia seu normae agendi, luce quorum dubium conscientiae solvi coepit, quod significat, certitudinem moralem in suppositiones et praesumptiones ac favores iuris de facto resolvi coepisse. Loco adagii « In dubiis tutius est agendum » praevaluit aliud, v. gr. : In dubio melior est conditio possidentis [3].

a) Utriusque ordinis non eadem ratio

Quod *ultima ratio* et *fundamentum* ordinis moralis et ordinis iuris positivi *eadem* sit, extra dubium versatur. Ius namque subiective consideratum a lege nascitur, vera lex ad legem aeternam ut supremam normam reducitur et vi eius obligat. Quo magis tamen ad particularia descenditur, seu *proxime et immediate, diversitas* utriusque ordinis luce clarius apparet. Quo magis enim a primo principio receditur, in quo perfectissima unitas invenitur, nihil mirum quod maior diversitas et variatio perfectionum in creaturis inveniatur. Ordinis igitur legis et iuris positivi in exercitio seu in applicatione et determinatione non eadem ac ordinis moralis integraliter sumpti, sed alia, immo diversa ratio observatur.

[3] F. Ter Haar : De triplici statu mentis. Ang. 18 (1941) 24 ; cfr. A. Lanza : Tholog. mor., vol. I, num. 372.

Adducamus aliquas rationes ad huius rei ostensionem : ordo moralis est ordo actionum humanarum in ultimum finem humanae vitae, ordo autem legis et iuris positivi ad finem particularem terminat, terrenae felicitati insistit, a fine ultimo praescindit, a quo ordo moralis praescindere nequit ; ordo moralis actionem humanam in tota universalitate comprehendit, nam ordini morali subditus est omnis homo sive privatus sive activitati sociali incumbens, dum ordo legis et iuris positivi ad vitam et activitatem socialem restringitur, unde ordo iuridicus ut pars integralis ordinis moralis habetur, et quae conveniunt uni parti integrali, non necessario aliis partibus convenire dicenda sunt [4] ; insuper ordo moralis legis et iuris naturalis plura iura et officia independenter ac supra leges et iura positiva comprehendit, unde et ordinis moralis magis extensa obligationis vis ; ordo moralis, praeterea, rectificat etiam internas actiones, ordo iuridicus circa exteriores res et actiones versatur etc.

Dicamus ergo ordinem moralem homines unire in uno fine ultimo, praesertim ope virtutis caritatis, quae unitati insistit, iustitia autem, qualis inter mortales existit, divisioni, strictae determinationi potius incumbit, ex quo fit ut non solum iurium conflictus accidat, sed, ut, quae recta esse possunt in materia iustitiae, inhonesta possint esse in materia aliarum virtutum. Inter ordinem moralem igitur et ordinem iuris positivi non eadem ratio, sed oppositio accidere potest [5]. In quantum igitur iustitia regit relationes inter homines qui opponuntur, dividuntur, bonis finitis et exterioribus occupantur, illa quasi exorbitat ex superioribus rationibus ordinis moralis, nam « elle tend vers la division du tien et du mien, vers l'egalité stricte de ce qui est dû et rendu, vers l'objectivation, la netteté des situations, la détermination d'un seuil minimum au-dessous duquel on ne peut descendre sans provoquer la réaction de défense, c'est à dire la rupture violente des liens d'amour-charité et les revendications de l'autre » [6].

Eadem veritas clarius in exemplis videbitur. Habes v. gr. proprietarium domus, qui conformiter principiis iuris positivi, hieme e domo expellit familiam pauperem, imparem solvendi pretium locationis domus, quod iuri quidem positivo conforme, altioribus criteriis vero moralibus difforme censetur, ergo principium iuris nequit formare conscientiam in ordine morali ; item iudicem habes, qui scit accusatum vere esse reum,

[4] L. Lehu : Phil. mor. et soc., Parissis 1914, p. 309 ; S. Thomas, II-II, q. 58, art. 8-9.

[5] L. Lehu : ibid.

[6] G. Gilleman : Le primat de la charité en Theol. mor., p. 301.

at ille iudicium fert secundum allata et probata, reumque absolvit, procedendo quidem principiis iuris positivi conformiter, sed non conformiter veritati nisi in foro iuridico, iuxta certitudinem iuridicam, quae non iisdem criteriis gignitur ac illa moralis ; habes praeterea furem, qui obiectum vere furatus, at in foro iudiciali absolvitur ob defectum probationis iuridicae, tamen principium iuris nequit illum absolvere in foro conscientiae, sed ad reparationem damni vel restitutionem obiecti non obstante absolutione iudiciali adhuc tenetur, quia moralis ligat in foro etiam invisibili ; adhuc, habes illum qui orationem legaliter cum sola attentione externa rite absolvit, sed qui eodem tempore in conscientia peccat coram Deo utpote voluntarie distractus, quia actio moraliter considerata aliis criteriis regulatur quam eadem ab hominibus seu iuridice considerata ; adhuc, habes illum qui occasione devalvationis monetae taliter deberet creditori debitum contractum restituere, ut denuo sufficiens esset ad acquirendam rem, cui antea ad id par erat, iuri tamen positivo conformiter debitum extinguere potest cum moneta currente, quamvis valor eius sit deminutus, unde talis actio contrariatur legi aequivalentiae in eadem materia iustitiae et insuper aliis criteriis moralibus non videtur conveniens v. gr. gratitudini ; addas insuper criterium ad iudicandum de valore iuramenti pro foro iuridico principale esse formulam iuratoriam, item pro votis, pro ordine autem morali animus iurandi ut principale criterium assumitur ; finaliter, ut alia innumera omittamus, possidentem de facto rem et gaudentem prioritate iuris non eo ipso legitimum possessorem putes coram Deo, in conscientia, nam fortuna facti maxima iniuria esse potest (Denz. 1761), etc.

Ordo igitur actionum humanarum in campo iuris positivi aliis principiis imponitur, aliis in campo morali, qui est ordo tendentiae in Deum praesertim sub influxu caritatis, quae minimismo legali contenta esse non potest. Certitudo quae ad agendum in foro iuris positivi sufficiens aestimatur, non semper pro foro morali sufficiens est. Cum iudici quoad veritatem facti adhuc dubium permanet, quod deponere nequit, apertam viam habet ad certitudinem perveniendi, certitudinem iudicialem, nam « lex ipsa, et particulatim ordinatio causarum iudici praebent regulas obligatorias circa modum procedendi, quas inter praesumptiones iuris sicut et favores iuris gaudent momento decisivo »[7]. Lites enim oportet terminare, ordo socialis oportet evolvatur, ad quod iudex fori iuris positivi habet suas « regulas obligatorias », quas decisivas

[7] Pius XII : Allocutio die 1. X. 1941, AAS 34 (1942) 338-343.

pro foro conscientiae regulando nequaquam vocare possumus. Actio fori civilis, principiis iuris positivi conformis, in eodem foro et pro eodem foro bona dicenda est, si ad principia iuris resolvatur, sed supra haec superior norma, immo in ipsis applicandis profundior ac intimior norma quaerenda est, ad quam actio, ut ad ordinem moralem pertinens, reducenda est.

Forum enim internum conscientiae directe et immediate Deo subiicitur. Deus est cui nihil absconditum manere potest, scrutatur renes et corda. Veritas obiectiva cognoscenda et profitenda, quia et Deus est veritas ipsa, quem praesumptiones ac favores iuris fallere nequeunt. Intentio interna est inspicienda (Math. 6, 1), formalismus externus abiiciendus (Math. 7,21). Intentio illuminat vel obtenebrat totam hominis activitatem, illam autem Deus videt in abscondito (Math. 6, 22 ; 6, 4). Solum desiderium, absque externo actu, adulterium natum est causare (Math. 5, 28). Praebere percutienti alteram quoque maxillam supra principia iuris positivi est (Math. 5, 39). Volenti tollere tunicam dimittere et pallium nec iustitiae nec ordinariae caritatis, sed superioris perfectionis, quam moralis ordo prae oculis habet, vox est (Math. 5, 40). Non ad oculum, non hominibus, sed Deo per conscientiam debitor est (Eph. 6, 6) homo, ideoque altioribus quam formulis iuridicis certitudinem conscientiae obtinere debet, principiis dicimus, quae a Deo, non ab hominibus inventa proponuntur. Principia iuris positivi respiciunt leges positivas, unde de principio probabilistico observat Merkelbach O. P. : « Cum autem corpus iuris contineat leges positivas, mirum non est si principium non respiciat respectu legis naturalis » [8]. Valor igitur potissimi principii reflexi negatur pro foro conscientiae prout legem naturalem includit, et quod de principio vel formula « Lex dubia non obligat » dictum est, de aliis quoque dici potest, v. gr. de illo : « Melior est conditio possidentis ». Talia principia iuris directe ad ordinem iuridicum pertinent, externum forum attingunt, certitudinem iuridicam gignunt, dubia iuridica solvunt, coram hominibus absolvunt, sed nequeunt assumi ut normae, quae natae sunt ordinem in conscientia coram Deo primo et per se constituere et hominem primo et per se certum coram Deo facere. Hoc autem ex eo provenit, quod intrinseca ratio ordinis iuris positivi et ordinis moralis in tota sua latitudine, qualem conscientia prae se habet, non est eadem.

[8] B. H. Merkelbach OP : Summa Theol. mor., ed. 1949, vol. II, p. 990.

b) Nec haec diversitas S. Thomam latuit

Non difficile est invenire apud S. Thomam textus, ex quibus clare apparet diversam rationem et methodum ordinis iuris positivi et ordinis conscientiae, totum ordinem moralem applicantis, illum non latuisse. Omnium forsan expressior textus habetur in Quodl. IX, q. 7, art. 15. Quaestio agitabatur : utrum sacerdoti, qui sine cura animarum est, licitum sit plures praebendas habere an non. S. Thomas duplicem rationem seu methodum solvendi quaestionem seu perveniendi ad certitudinem assignat. Solutio quaestionis, rectitudo actionis, dicit, iudicari debet a theologo, quatenus spectat ad ius divinum et ad ius naturale – en forum conscientiae, certitudo coram Deo ! –, sed eadem quaestio solvitur seu rectitudo actionis iudicatur a iuristis, prout pertinet ad ius positivum, si ius positivum de quaestione aliquid determinaverit.

S. Thomas procedit ut theologus, ut moralista, praeoccupatus primo et per se, ut ordinem in actionibus ad finem ultimum ponat, ut certitudinem coram Deo habeat, ut tranquillitatem conscientiae internae et non solum in ordine externo obtineat. Ideoque S. Doctor non recurrit ad principia iuris positivi, ad formulas iuridicas, ad praesumptiones ac favores iuris, sed ad doctrinam de actu humano. Actus humanus semper spectandus est tum secundum obiectum tum secundum multiplices circumstantias, utpote quae actui humano specificationem dare possunt et illum reddere licitum vel illicitum. Ut igitur dictus sacerdos possit habere plures praebendas, oportet ad hoc habeat « rationem sufficientem » et « rectam intentionem ». Si haec recta intentio deest, etiam si ius positivum permiserit, illicitum tali sacerdoti esset plures praebendas habere. Quae ad ius positivum spectant, ab homine statuuntur, ab homine dispensari vel mutari possunt, sed quaecumque dispositio iuris positivi intervenerit, haec dispositio non aufert ligamen iuris naturalis. Forum conscientiae latius patet quam forum iuris positivi. Ut actio sacerdotis sit recta, oportet adsit et « ratio sufficiens » et « recta intentio », nam bonum ex integra causa et malum ex quocumque defectu accidere potest. Si vero ratio sufficiens et recta intentio adsunt, tunc dicto sacerdoti licitum esset etiam contra ius positivum agere. Moralistae officium est quaestionem quoad rectitudinem actionis coram Deo solvere, illius est ante omnia conscientiam in tuto ponere, alio ergo criterio certitudo obtinenda quam pro foro iuris positivi, quod in lege ab hominibus lata fundatur. Ius enim positivum nec dat, nec minuit, nec aufert robur iuri

naturali [9]. Certitudo, quam dictus sacerdos, ope principio iuris gignere potuerat, coram Deo nulla erat, si intellectus eiusdem sacerdotis principio « rationis sufficientis » et voluntas principio « rectae intentionis » non fuerunt ornati.

Insuper, scrupolose quasi S. Thomas insistit ne methodus iuris positivi primario decisiva in foro conscientiae seu coram Deo assumatur. Exemplum habes in quaestione de solemnitate voti. S. Thomas concipiebat votum ut sanctificationem, consecrationem, et hac peracta, nullum ius positivum eamdem, manente re, tollere poterat. Concedamus S. Thomam rem partialiter seu unilateraliter inspexisse, at concedamus pariter, data et non concessa veritate praemissae ab eodem S. Doctore assumptae, quam merito vehementer in iuristas invexerit dicendo illos « ignoranter » dispensationis possibilitatem defendere [10], quia ius positivum nequit derogare iuri naturali et divino, sed ratio a S. Thoma allata et pro praemissa assumpta potiori ratione, non violentia iuris vincenda erat, sicut theologum decet, qui de ordine ad Deum et non de ordine ad homines primo occupatus apparet.

Adhuc, ubicumque occasio se praebebat, S. Thomas res iuridice tractandas iuristis reliquit [11]. Quaerendo v. gr. utrum dubium sit in meliorem partem interpretandum, illud dicit solvendum non appellando ad principia iuris positivi, dicamus ad principium iuris « In dubio standum pro quo stat praesumptio », sed ad rationem sufficientem et ad principia iuris naturalis appellat dicendo : « Hoc ipsum quod aliquis habet malam opinionem de alio absque sufficienti causa, iniuriatur ei et contemnit ipsum » [12]. Caritas et non principium iuris, ergo virtus, non formula theoretica exigit, ut de proximo bonam opinionem habeamus, nam iudicando hominem malum iudicamus contemptibilem, iudicando vero bonum, iudicamus honorabilem. Qui igitur in ordine morali seu in foro conscientiae certitudinem acquirere studet, ad alia principia quam ad principia iuris positivi recurrere debet, ad rationem sufficientem, ad debitum virtutis etc.

Ulterius et profundius procedit S. Thomas quam ut praesumptionibus et favoribus iuris contentus maneat. Moralista debet cognoscere veritatem practicam, et omnis homo illam debet acquirere certitudinem

[9] II-II, q. 60, a. 5 ad 1.

[10] S. Thomas : II-II, q. 88, a. 11.

[11] Cfr. R. A. Arbus OP : L'esprit du Droit romain et l'esprit de saint Thomas, Ang 34 (1957) 33-46, 260-275, 35 (1958) 269-299 etc.

[12] S. Thomas : II-II, q. 40, a. 4.

moralem, quae ipsum esse veri exprimit, at ad hoc necessarium est interpretari unumquodque secundum quod est, seu : « Unusquisque debet niti ad hoc quod de rebus iudicet, secundum quod sunt » [13], quia, textum assumit et prosequitur Pius XII : « Veritas tantum valet quantum valet esse et existere ». Sine hac conformitate cum re obiectiva veritas non est lex iustitiae, et homo eget iustitia, quae est veritas. « Vultus iustitiae », ut verbis Pii XII utamur, « tranquillus » reddi nequit nisi veritatem obiectivam attingendo, quod non fit sistendo in certitudine, quae primario in praesumptionibus et favoribus iuris fundatur, sed debitum hominis est veritatem obiectivam cognoscere et media apta, fini consequendo proportionata, adhibere. Istis mediis non adhibitis homo peccat directe vel indirecte, exponendo se periculo peccati, a quo peccato non excusatur recurrendo ad praesumptiones et favores iuris.

Praeterea, cum S. Thomas disputat de modo procedendi iudicis, casu quo inter testimonium actoris et rei discrepantia intercedat, et ambo sint dignitate aequales, non appellat simpliciter ad formulam : « Favendum reo », sed criterium ad agendum ex moralibus assumit, nempe : « Facilior debet esse iudex ad absolvendum quam ad condemnandum » [14], quod ex consideratione humanae fragilitatis et ex exemplo divinae misericordiae eruitur. Non in omni casu reus est absolvendus, sicut infert formula iuridica semel pro semper immutabiliter statuta, sed secundum prudentiae dictamina, consideratis omnibus circumstantiis, prout ordo moralis exigit. Determinismus seu fixismus iuris positivi prudentiae manifeste opponitur.

Item, in iudicio ferendo de omnimoda levitate materiae in moralibus seu de inanitate dubii negativi iuristae dubium solvunt appellando ad principium : « Melior est conditio possidentis », vel : « Lex dubia non obligat », sicut aliqui faciunt [15], at S. Thomas praebet criterium ex moralibus assumptum, dicendo nempe talem parvitatem materiae ad finem ultimum obtinendum nihil efficere [16]. Parum vel multum, utile vel inutile, conveniens vel inconveniens moralista accipit per respectum ad summum valorem, qui est ultimus finis attingendus, iurista sistit in magis proximis, immediatis, ex ordine iuridico desumptis criteriis, quae veritatem obiectivam et rectitudinem conscientiae non necessario inferunt.

[13] II-II, q. 60, a. 4 ad 2 ; Pius XII : Allocutio citata [adn. 7].

[14] S. Thomas : II-II, q. 70, a. 2 ad 2.

[15] Merkelbach : op. cit. [adn. 8] vol. II, num. 84 ; Gury SI : Casus, vol. I, 8 ad 3.

[16] S. Thomas : I-II, q. 14, a. 4.

Tandem, ut alia omittamus, consideremus reum in tribunali. Iure hodierno, reus crimen a se commissum fateri non tenetur, immo potest se innocentem declarare, nam iudicialiter debet de crimine convinci, quam praxim CIC universaliter concedit (can. 1743, § 1 et 1947). Concedamus igitur reum coram hominibus innocentem declaratum, adhuc nihilominus invitatur « actus suos examinare ad scientiam quam habet a Deo, sive sit naturalis, sive acquisita, sive infusa : omnis enim homo debet secundum rationem agere » [17]. Reus innocens proclamatus coram conscientia, coram Deo respondere debet, ergo principia iuris veritatem non manifestarunt, certitudinem solum iuridicam compararunt. In foro conscientiae reus confitetur se esse reum – in foro iudiciali iuris positivi hoc negat ; illic non se defendit, sed sincere confitetur – hic se defendit etiam forsan adhibendo in favorem sui talia quoque media, ut elidere conatur testium argumenta manifestando eorum occulta delicta ; illic respondere debet Deo quem nihil latet – hic hominibus, qui de internis non iudicant. Nonne igitur inconveniens videtur veritatem attingere seu certitudinem nos comparare posse in utroque foro iisdem criteriis ? Luce eorumdem principiorum ?

Conclusio

Hanc ergo partem, in qua doctrina seu rationibus et exemplis allatis conati sumus ostendere ordinis moralis conscientiae et ordinis iuris positivi rationem non esse eamdem, claudamus. Concessimus ultimam rationem amborum eamdem esse, at proximam et immediatem non esse eamdem putamus, quia causae, quae rationem utriusque ordinis proxime et immediate reddunt, non sunt eaedem. Ordo moralis latius patet, ad ultima criteria attendit, ad interna penetrat, supremas causas respicit; quae omnia de ordine iuris positivi dici nequeunt. Nos autem in nostra quaestione inquirimus certitudinem proximam et immediatam, haec igitur non in eadem criteria resolvi potest, prout illam moralista et iurista resolvere conantur.

Concedimus S. Thomam principia iuris cognovisse, at tenemus illum nec transtulisse nec potuisse transferre eadem sic et simpliciter ad regulandas actiones in conscientia, ad solvenda dubia practica conscientiae, coram Deo. Translatio a Suarez, ut tenetur, facta, non proclamanda feliciter facta ! Nec unicus casus fuit, ut iuristae in campum moralem incursum fecerint. Iam tempore Gratiani et post eum iuristica tractatio

[17] De Veritate, q. 17, a. 5 ad 4.

quaestionum moralium causa fuit non parvarum confusionum. – Item postea sub influxu nominalismi, ockamismi et voluntarismi ad legalismum, et facili gressu ad positivismum, fit transitus, unde Ockam concipit ius tamquam « veram philosophiam » et legem ut bonum aliquod in se, et non ut medium ad finem, ex quo rationem et valorem recipit. Moralis declinat in formalismum. – Nonne Grotius, Machiavelli et alii autonomiam iuris in damnum ordinis moralis, qui est ordo ad ultimum finem, a quo actio accipit valorem, non promoverint ? Nemo autem negare potest auctores quoque catholicos, ipsis insciis, influxum harum doctrinarum pati potuisse et de facto passos esse. Haec quoque nostra quaestio rem demonstrare videtur.

II. Resolutio certitudinis moralis

Certitudo moralis, prudentialis, ad licite agendum necessaria et sufficiens, ad quid reducitur, in quod resolvitur ? Illud in quod resolvitur seu ubi sistit, fundamentum et rationem dat seu explicat quam ob causam licite ad actionem procedi potest. Sistitne finaliter, resolviturne in principia iuris, ita ut actio illis conformis coram conscientia et coram Deo recta aestimari ac certitudo sufficiens luce illorum proclamari debeat ?

Constans videtur hominum cura, ut id quod multiplex est, reducant ad unum, quod compositum, ad simplex. Hoc tamen, cum de reducenda actione particulari hominis liberi, quae multiplicibus in circumstantiis irretita invenitur, non facile dicendum est. Notam superficialitatis merentur quotquot ordinem socialem putant posse institui superstitiosam quamdam fidem dando uniformibus ac inflexibilibus formulis, dicit Pius XII [18], cum non possint componere exigentias principiorum universalium cum exigentiis casuum particularium. Simplicismi videtur nos accusare posse etiam illos, qui stabiles formulas iuris aptas putant, quae omnes casus particulares, omnia dubia actionum concretarum cum exigentiis principiorum moralium universalium componere praesumunt. Hi videntur identificare (quoad omnia) ordinem iuris positivi cum ordine conscientiae ; item videntur putare conscientiam posse tranquillam reddi sola formula theoretica seu speculativa, ac si conscientia esset apprehen-

[18] Pius XII : Nuntius radiophonicus die 24. XII. 1952 : « Attendere la salute da rigide formule, materialmente applicate all'ordine sociale, è superstizione ... » ASS 45 (1953) 36.

sio speculativa et non dictamen in confinio speculationis et actionis consistens, utriusque influxum subiens; pariter videntur oblivisci electionem, ex qua sequitur actio, et cui certitudinem necessariam procurare intendunt, ad bonum, respective malum, non vero ad verum vel falsum terminare, ideoque illam esse essentialiter actum appetitus, secundum quod, utique, dirigitur ab intellectu.

Ut dubium conscientiae solvi possit et veritas practica attingi, necessario requirimus tum ut sit ratio vera, tum ut appetitus sit rectus, immo, cum agatur de bono, respective malo, ut obiecto electionis, primatum damus appetitui recto, id est regulato virtutibus, et in particulari agibili virtuti prudentiae, nam rectam electionem facere debito virtutis tenemur, nec ab hoc debito formulis iuris excusamur.

a) Certitudo moralis directa

Natura certitudinis moralis non eodem modo ab auctoribus proponitur. Agimus de certitudine morali prudentiali, necessaria et sufficienti ad licite agendum, hac enim data dubium conscientiae dissolvitur, hac vero absente, conscientia dubio irretitur et ad actionem homo procedere nequit, quia cum practico dubio conscientiae homo agere prohibetur.

Optandum esset, ut uniformis modus loquendi in Manualia theologiae moralis introducatur. Ad hoc optimum putamus notionem eiusdem certitudinis moralis assumere, quam Pius XII in citata Allocutione die 1. X. 1942 claris terminis expressit.[19] Nostra interest certitudo moralis, quae necessaria et sufficiens est ad licite agendum.

Certitudo moralis illa est, quae fundatur in constantia legum usuumque, quibus regulatur vita humana. Ita certus sum moraliter amicum meum me non proditurum esse. Talis certitudo excludit omne rationabile dubium et tollit omnem prudentem formidinem errandi, at admittit absolutam possibilitatem contrarii, unde et amicus meus, exemplo Judae, me tradere potest. Ad agendum, dicamus, requiritur de facto

[19] Regatillo et Zalba (op. cit. [adn. 1] num. 225 in nota num. 26) quasi ad verbum referunt hanc definitionem, de momentosis tamen singulis elementis eiusdem silent. Sumamus v. gr. verba quibus Pius XII dicit certitudinem obiective determinatam non posse esse nisi unam, et, consequenter, quod, si pro parte seu opinione contraria militat ratio quae sano, serio, competenti iudicio digna consideratione habetur, iam prima obiectivo modo fundata esse non potest, quid faciendum in concursu probabilioris opinionis pro lege et minus probabilis in favorem libertatis ? Pro utraque non est obiective fundata, non est sufficiens, quod probabilismo non videtur convenire.

certitudo prudens, sufficienter fundata, prudenter inducta. Obiectiva fundatio certitudinis includit, solummodo unam posse talem esse, v. gr. de facto vel Breviarii recitatio peiorabit meam valetudinem vel non ; item, de facto, debitum restitui vel non restitui ; pariter dies Veneris de facto incoepit vel non incoepit etc. Hinc dicit Pius XII : « Sicut una est veritas obiectiva, sic etiam certitudo moralis, obiective determinata, non potest esse nisi una sola ». Si pro contraria igitur positione tales rationes militant, quae sano, serio, competenti iudicio saltem aliquo modo dignae declarantur consideratione seu probabiles, iam prima non stat tamquam sufficienter obiective fundata nec certa.

Dum absoluta certitudo moralis impossibilis censetur nec necessaria, probabilitas seu quasi certitudo a Pio XII adducitur tamquam quae nomen certitudinis neque mereatur, nam probabilitas est, quae non excludit omne rationabile dubium nec tollit omnem prudentem formidinem errandi. Semper igitur taliter procedendum, ut certitudo non innitatur instinctu vel opinione mere subiectiva unius vel alterius, credulitate personali, defectu considerationis et experientiae, nam haec omnia non reddunt rationem sufficientem pro certitudine obiective fundata. Non apud omnes idem modus nec idem gradus certitudinis verificatur, at, utrum sufficienter quisque certus sit an non, hoc in seipso experitur, sentit, intelligit, quia certitudo prudentialis, prout excludit omnem fundatam dubitationem seu prudentem formidinem errandi, consisit in indivisibili : *Est* vel *non est*. Certitudo est igitur acquirenda, labore consequenda, conatu sincero, intentione recta, ne, quod incertum est seu dubiosum, passio dictet ut certum. Certitudo, quamvis ad intellectum pertineat, a voluntario non praescindit semper et in omni actu concreto, quia iudicatorium corrumpi potest multiplici causa.

Valde interest scire : utrum saltem certitudo iuridica, quam iudex adhibere potest, resolvatur in principia iuris ? Utrum iudex tamquam ad ultimum criterium seu supremum lumen seu saltem immediatum lumen ad principia iuris respicere debeat ? Pius XII respondet negative, nam primo : iudex debet certitudinem mensurare iuxta obiectivam veritatem, quia « contra veritatem et contra veritatis securam notitiam nec dantur praesumptiones nec favores iuris » ; et secundo : certitudo moralis resolvitur seu appellat ad homines « sani iudicii », qui modo sano, serio, quasi » una intuitione » iudicium efformant ; tandem tertio : quia « in recentiori actione iuridica, etiam ecclesiastica, non primo in loco positum est principium procedendi secundum formulas iuridicas, sed axioma liberae diiudicationis probationum ». Supra ergo omnes praesumptiones

ac favores iuris, et magis intimius quam ipsae, « res remittitur ad *prudens iudicis arbitrium*, qui, quae in singulis casibus certitudinem moralem pariant, existimet » [20].

Mirum sane iuristas non fidere sic et simpliciter principiis seu formulis iuris pro foro iuridico et moralistas eadem assumere ut momento decisivo gaudentia et quidem in foro conscientiae, et secundum illa aestimare se posse certitudinem sufficientem ac necessariam acquirere ! Ad prudentiam ergo recurrendum, ad virtutem intellectus practici, quae et alias virtutes in adiutorium vocabit, ut iudicium conscientiae certum ac rectum sit coram Deo, qui internos animi motus intuetur.

b) Certitudo moralis indirecta

Nomine certitudinis directae auctores intelligunt firmum mentis assensum ortum ex claris principiis internis, illustrantibus directe moralitatem actus ponendi, dum nomine certitudinis indirectae venit firmus mentis assensus ortus ex principiis indirectis et rei extrinsecis, quae rem directe et per se non illustrant, non probant. Sic legitimum est recurrere ad probatos auctores, ad auctoritatem, nam haec methodus attenta hominis infirmitate, omnino consulenda est, et ab omnibus, admissa.

A saec. XVI assumuntur principia iuris, quae reflexam certitudinem gignere dicuntur. Haec principia iuris non aperiunt obiectivam rei veritatem, sed tamen illuminant practicam agendi rationem. Illa clara concipiuntur in se, et « reflectunt proprium lumen super obscurum dubium practicum illiusque tenebras pro momento actionis dissipant » [21]. Videndum est, utrum vere dicta principia habeant lucem in se et illuminare possint obscurum dubium practicum ita ut in illa resolvi possit certitudo prudentialis necessaria et sufficiens, ad licite agendum, et quidem coram Deo.

Primo : Utrum dictis principiis iuris ex natura sua insideat lumen clarificans semitas conscientiae coram Deo ? Hoc non videtur, quia inspectis terminis quibus constant, minime videtur convenientia inter Subiectum et Praedicatum. Cogita ad principium probabilistarum : « Lex dubia non obligat » et concludes legem dubiam esse saltem partialiter ignoratam, et ignorantia potest esse culpabilis, unde et dubium ;

[20] C. Holbock : Tractatus de Iurisprudentia SRR, a. 1957, p. 156.

[21] D. Prümmer OP : Manuale Theol. mor., vol. I, num. 332 ; Regatillo et Zalba : op. cit. num. 243.

item concludes dubium per se inducere debitum abstinendi ab actione, differendi eamdem ; pariter videbis quam immerito in Praedicato infertur certa deobligatio ex incerto Subiecto, quod offendit leges Logicae. – Item cogita ad illud aliud principium iuris : « Melior est conditio possidentis », et concludes tale principium solum declarare factum, at non clarificare ius facti, nam factum potest esse fructus maximae iniustitiae. Nemo dubitat meliorem esse conditionem habentis quam expectantis, at utrum habens id honeste habeat et facto possessionis tranquillus in conscientia et coram Deo existat, hoc praecise est quaerendum, quamvis pro foro iuridico idem principium iuris ut praesumptio seu favor, ob rationes supra dictas, valorem suum obtineat.

Secundo: Utrum dictis principiis iuris lux proveniat ex mente legislatoris ? Hoc proveniret, si legislator statueret et in quantum statuit legem dubiam non obligare, at hoc non supponitur, sed probari debet. Legislator lege vult obligare, legibus non ludit. Mens legislatoris supponitur certa, subditi est hanc mentem cognoscere et obligationem legis suae ignorantiae vel negligentiae anteponere. Nec legislator ecclesiasticus (can. 16, § 2) nec civilis pro foro externo admittunt valorem dubio vel ignorantiae, sed urgent observationem legis ; pro foro interno autem lex obligat vel non prout dubium fuit vincibile vel non, sicut generaliter de ignorantia statuit CIC (can. 2199, 2202-4). Item, qui ad dubium vel ignorantiam appellans contra legem irritantem ageret, minime excusaretur, ut expresse statuitur (can. 16, § 1). Quod igitur lex positiva non admittit, moralistae aliqui assumunt et vinculum legis etiam pro foro conscientiae excutere volunt, appellando ad legislatorem, et ex mente eius incerta volunt gignatur deobligatio certa, seu ex mente legislatoris incerta inferunt certitudinem, id est ex tenebris lumen recipere aestimant.

Tertio: Utrum dictis principiis iuris lumen competat ex praecedenti formatione conscientiae ope prudentiae ? Hoc concedimus, at : 1) in dictis formulis prudentia non nominatur, immo ab asseclis systematum prudentiae fere nullus valor tribuitur, saltem cum systemata proponunt ; 2) fert adagium : « Propter quod unumquodque – illud magis », si ergo certitudo primario resolvitur in prudentiam, si prudentiae uniuicuisque committitur decernendum de casu particulari, non primario idem principiis iuris competit, et mirum, cur de illa fautores systematum quasi sileant ; 3) prudentia sine formulis iuris casus particulares solvere potest, formulae autem sine prudentia nequeunt, et, dum formulae seu principia iuris praestare volunt fixas regulas agendi, prudentia de ipsa actionis positione vel non positione iudicare debet, inde et de ipsarum

formularum usu vel non usu ; 4) conscientia quaerit certitudinem, ut ministret quae necessaria sunt ad rectam electionem faciendam, sed electionem esse essentialiter actum appetitus secundum quod dirigitur ab intellectu, proinde recta electio non sic et simpliciter proclamanda est fructus alicuius formulae, sed de libera electione loqui possumus quasi de opere valde laborioso, de « liberatione » hominis per actum liberum a tot et tantis impedimentis eiusdem [22] ; 5) si a prudentia lumen expectatur, haec non uniformem regulam seu fixam formulam pro unoquoque casu praebebit, sed, memor contingentiae particularium eorumque mutabilitatis, pro unoquoque casu iuxta varias circumstantias iudicare sibi reservat, quod fautores systematum non admittunt, sed volunt uniformem regulam pro omni casu et pro omni materia.

Quarto : Utrum dictis principiis iuris lumen proveniat ex auctoritate, quam magni viri talibus formulis dederunt, vel etiam ex eo quod Eclesia aliqua systemata defendenda suasit, puta cum in favorem opinionis magis probabilis contra minus probabilem sese expresserit, prout habetur Denz. 1219 ? – Nec ex hac parte dictis formulis lumen provenit, quia magni viri medii aevi valorem dictis formulis pro foro conscientiae minime dederunt, sed easdem ad forum iuris positivi restrinxerunt. – Ad Ecclesiam quod attinet, illa nullum systema qua tale sequendum proposuit, quamvis singulas propositiones in favorem opinionis solum probabilis non aequo modo habeat (Denz. 1153) et in favorem probabilioris se pronuntiet (Denz. 1219), per quod nihil quam rationis dictamen secuta videtur. Curiosum tamen est, precise asseclas probabilismi systematibus ex animo adhaerere, aliis non tanto zelo duci apparentibus. – Si de auctoribus posterioribus sermo instituitur, quae auctoritas, ubi nulla vel parva concordia ? Prae mente teneamus systemata ordinata esse, ut nobis claram, expeditam, securam methodum seu normam praestent, ita ut in quolibet casu et in qualibet materia certitudinem acquirere possimus. Sumamus unum principium : « In dubio standum pro quo stat praesumptio ». « Hoc principium ab omnibus admittitur, facile etiam ab rudibus intelligitur », unde ad illud omnia alia principia « facile reducuntur » [23]. Verba verae consolationis, nonne ? Audiamus statim alium : « Non intelligimus quomodo scribere quidam potuerint illud esse principium universale, ad quod caetera omnia reducantur » [24].

[22] S. Thomas : in Eth. Nic. num. 1137 ; cfr. seriem articulorum, quos conscripsit A. Sferrazza SJ : DT (Piacenza) 61 (1958) 37-49; 62 (1959) 94-117 ; 63 (1960) 173-191.

[23] Prümmer : op. cit. I, num. 336.

[24] Merkelbach : op. cit. II, p. 990.

Perlustra manualia theologiae moralis et videbis quam insecura claritas, ubi deficiens concordia, at, interea, omnes expectant, ut fautores systematum praebeant certum, expeditum, clarum modum certitudinis ad licite agendum acquirendae.

Adsunt etiam hodie fautores systematum vere toto corde iisdem dediti. Scribit aliquis : « Probabilismus est clavis Theologiae Moralis, cui si quis studet sine hac clavi, in praxi erit cymba sine gubernaculo et contrariis ventis agitata ac proinde inter scopulos aut rigorismi aut laxismi necessario concutietur » [25]. Iuxta nos primum ac supremum punctum stabile pro tota theologia morali est finis ultimus. Lumen seu lux primo provenire debet ab ipso obiecto actionis in finem ultimum tendentis, et quidem ab obiecto circumstantiis vestito, et formulis iuridicis lumen nullum attribuetur, si veritati obiectivae non respondent, hanc autem veritatem obiectivam rei dictae formulae per se non inferunt, v. gr. formula probabilismi non infert utrum lex existat, alia formula non infert, utrum factum possessionis sit obiective fundatum an non. « Clavis » in dictis formulis residere nequit, quia formulae sunt mortuae, quilibet autem actus particularis est quid vivum, unde dictae formulae vivificari indigent vi interna, quae est ratio sufficiens et recta intentio, id est virtus. Non potest esse « clavis » pro ordine morali, quae clavis etiam in foro iuris positivi superiori criterio rectificari debet, sicut diximus supra. Clavis pro ordine morali ex ordine morali, non ex ordine iuridico positivo assumi debet, ordo porro moralis a fine ultimo vitae imponitur, ordo iuridicus a fine proximo, immediato, fine huius vitae. Nec principium probabilismi nec principia aliorum systematum praebent nobis « clavim » ad aperiendum secretum ordinis moralis, qui latius patet et intimius penetrat quam ordo iuris positivi ; non aperiunt nobis secretum agentis, qui omnes praesumptiones ac favores iuris eludere potest ; non aperiunt secretum actionis, quia actio externa, prout competentiae iuris positivi subiacet, est solum secundarium elementum actionis humanae, cuius principium intra invenitur, et soli Deo est plene cognitum.

c) Resolutio certitudinis apud S. Thomam

Certitudinem vocamus firmum assensum mentis, qui fulgore veritatis mentis assensum quasi rapit. Hoc fit propter evidentiam, nam evidentia est hic fulgor assensum rapiens. Evidentia est motivum supre-

[25] A. Loiano : Institutiones Th. mor., vol. I, num. 329.

mum certitudinis. Sunt veritates quae gaudent evidentia intrinseca, quae « non solum necesse est ea per se vera esse, sed etiam necesse est videri quod sunt per se vera » [26]. Etiam veritates ordinis moralis habent hanc necessariam visibilitatem. Si namque dantur talia motiva ad hoc vel illud asserendum, ut rationabile dubium non detur nec prudens formido locum habeat, fulgor veritatis elucet tantus, ut prudenter recusari nequeat. Hoc in casu veritati adhaerere habet rationem sufficientem, ergo certitudo moralis transit aliquo modo ad certitudinem metaphysicam. Principia autem iuris non necessario per se vera *sunt*, nam sunt solum praesumptiones iuris, multo minus *videntur* quod « sunt per se vera ». Certitudo igitur in illa resolvi non potest nisi pro foro externo iuris positivi.

Sumamus denuo exemplum allatum. Hic christianus certus esse desiderat, utrum licitum sit illi manducare carnes, cum dubitet utrum dies Veneris incoeperit necne. Dubium ergo impedit electionem, ex qua sequitur actio. Ille indiget certitudine, evidentia necessaria et sufficienti ad licite agendum. Si electio esset fructus solius cognitionis, certitudo eius ad principia speculativa vel theoretica resolvi posset, at electio est etiam actus appetitus, immo est « essentialiter actus appetitus », ut audivimus ex S. Thoma [27]. Quid sequitur ? Si volumus sufficientem certitudinem ad rectam electionem faciendam habere, necesse est ut non solum rationalis pars sit perfecta, sed et appetitus sensitivus oportet sit perfectus. Non sufficit igitur adhibere formulam quamdam iuridicam, quae ad summum lucem rationi praebet – prout diximus illam praebere –, sed ad necessariam et sufficientem certitudinem ad agendum habendam criterium rectificandi appetitum oportet exprimere, quia impossibile est ut recta electio fiat « sine more et mente » [28].

Haec quae diximus ex S. Thoma, sunt eiusdem fundamentalia principia de influxu appetitus sensitivi sive in partem intellectivam sive in partem volitivam superiorem. Nulla electio est sine recta ratione et sine recto appetitu, electio dicimus ipsa si est recta. Concedit ipse Angelicus, tantam posse esse perfectionem appetitus sensitivi, tale connubium inter « mores et mentem », ut sint homines qui per connaturalitatem ita bene iudicent, ut pro illis exclusum maneat rationabile dubium et prudens formido contrarii. Unde autem dictus christianus hauriet hanc connaturalitatem ? Procul dubio ex virtuosa dispositione. Virtuosa igi-

[26] S. Thomas : De Veritate, q. XI, a. 1.
[27] In Eth. ad Nicomachum, num. 1137.
[28] ibid., num. 1133 sq.

tur dispositio est punctum ad quod resolvitur sufficiens ac necessaria certitudo ad agendum, quia « qualis unusquisque, talis finis videtur ei ». Virtuosus quasi est « existens regula et mensura omnium operabilium » [29], qui recte iudicat singula quae ad operationes humanas pertinent, et ille semper tendit ad operandum quae rationi, respective fidei, convenientia sunt.

Non solum S. Thomas scit, non pro omni materia certitudinem aequalem esse possibilem, sed scit quoque non omnem hominem aequaliter certitudinem moralem assequi posse. Sunt qui nascuntur dinotici, ingeniosi, qui veram viam ad finem perveniendi faciliter inveniunt [30], dum alii laborioso conatu, consilio etc. habitum cum certitudine procedendi acquirere debent. Uniformitas ergo alicuius formulae iuridicae impossibilis est, ut, pro S. Thoma, modo simplici, facili et expedito certitudinem omnibus pariat.

Multo minus S. Thomas certitudinem prudentiae, quae est virtus agendi in particulari, ad uniformem formulam resolvit, nam particularia sunt varia et incerta. Prudentia, quae hominem dirigit non solum ut verum practicum attingat ut in pluribus, sed etiam ut contra omnes fortunae insultus minus laedatur, resolvitur non solum in rationem, sed etiam in sensum interiorem, qui perficitur per memoriam et per experimentum « ad prompte iudicandum de particularibus expertis » [31]. « Bonus affectus » [32] vel « motus sui animi » [33] sunt immediata instantia, ad quam recurrendum, ut resolvatur certitudo, positis omnibus quae prudentia ponenda et adhibenda prius praeceperit.

Concludamus igitur nec secundum recta principia iuris positivi certitudinem iuridicam semper resolvi posse in praesumptiones et favores iuris, quae principiis reflexis enuntiantur. Multo minus hoc verum est de certitudine necessaria et sufficienti pro ordine morali. Certitudo manebit quidem semper aliquo modo instabilis et incerta, at illa quae et quanta esse seu acquiri potest, per prudentiam, ergo per virtutem est acquirenda. Debitum pro homine est ut habitum acquirat, quo certitudinem necessariam habere possit, sed hoc non fit « sine more et mente », unde formulae iuridicae ad illam comparandam censentur insufficientes.

[29] In Eth. ad Nicomachum, num. 494 ; S. th. I, q. 1, a. 6 ad 3 ; II-II, q. 45, a. 2.
[30] ibid. num. 1271-1274.
[31] II-II 47 a. 3 ad 3.
[32] Ibid. II-II, q. 60, a. 4 ad 2.
[33] Ibid. II-II, q. 70, a. 2 ad 2.

III. Principia rationi magis consona

Ordo moralis est ordo dynamicus, ordo tendentiae in ultimum finem, et tendentiae, quae tum per legum observantiam tum per consiliorum adminiculum in perfectione crescere procurat. Hanc positivam tendentiam principia iuris dicta « reflexa » obliviscuntur. Certitudo quam homo necessariam et sufficientem habere debet, debet esse fructus tum rectae mentis tum recti appetitus seu virtuosae dispositionis, et impossibile est de certitudine loqui sine « more et mente ». Quaecumque igitur principia in ordinem moralem intrant, quaecumque liberam electionem regulare intendunt, oportet contineant tum dynamismum tendentiae in ultimum finem possidendum tum regulationem mentis et morum, cognitionis et appetitionis. His conditionibus non observatis non de principiis pro ordine morali loqui possumus, sed est transitus in alium campum seu : cantus extra chorum, εἰς ἄλλο γένος μετάβασις.

a) « Ratio sufficiens » est prima lux pro mente, « recta intentio » est prima lux pro moribus, unde ambo sunt primum principium lucens ac regulans obscuras semitas conscientiae, medium aptissimum ad necessariam et sufficientem certitudinem acquirendam. Pius XII principium rationis sufficientis appellavit « absolutum certum ». Moralista prae oculis habet ea quae ad ius divinum vel naturale pertinent, ideoque, cum virtus naturalis exigat a homine ut secundum rationem agat, rationem sufficientem habere significat primum ac absolutum lumen possidere, quo certitudo ad agendum acquiri potest. Ratio sufficiens et proportionate gravis illa est, quae in doctrina de imputabilitate actus cum duplici effectu habet momentum decidens ; illa est, quae rationem dat ut aliquis peccati periculo sese exponat ; illa est quae a legis observatione liberat, v. gr. grave incommodum, epikeia etc. Supra diximus rationem sufficientem elucere in gravibus motivis, propter quae certitudo moralis quasi in metaphysicam transit. Lux huius principii, quod pro ordine speculativo et pro ordine practico valet, sufficiens est ad certitudinem multis in casibus gignendam, et si coniungatur cum principio rectae intentionis, summam videntur totius doctrinae de hac quaestione praebere. Si intentio non est recta, nulla praesumptio, nulla dispensatio, nullus favor iuris positivi hominem coram Deo iustificat, quia cum prava intentione « et unum beneficium habere, quod nullam deordinationem importat, esset illicitum » [34].

[34] Quodl. IX, q. 7, a. 15.

b) « Agere secundum rationem ... est agere secundum virtutem » [35] et secundum hoc omnes actus virtutum sunt de lege naturali, nam dictat ratio unicuique, ut virtuose agat. Ratio dictat : cum dubio non agere ; speciem peccati seu peccatum materiale pro posse, prasertim ob scandalum, vitare ; actus suos prius examinare coram Deo et conscientia quam coram hominibus ; legibus subdi, cum ad hoc latae sint etc. Hoc igitur praeceptum est simul rationis et virtutis, et natum est maiorem certitudinem causare, maius lumen in actionem profundere quam praesumptiones ac favores iuris. Haec principia vere sunt « dignitates », internam evidentiam possident, ad ordinem moralem pertinent, ipsum hominem attingunt, actionem rectificant, certitudinem sufficientem et necessariam generant etc. Cogita ad casus adductos : numquid « lex dubia non obligat » ab imputabilitate hominem liberabit, qui contemnit vel aegre fert legem Ecclesiae de abstinentia ? Numquid prudenter agit qui certo contractum debitum non vult solvere, et tamen dispositus est ad debita non reddenda ? Numquid sufficientem certitudinem obtinebit sacerdos, ut Breviarium non recitet, si aliunde in eius recitatione negligens invenitur ? Ordo moralis hominem vult ad finem ultimum appropinquare, dum formulae iuridicae quasi hominem volunt morari in hac terra, nam respectum ad finem ultimum sponte videntur homini praecludere.

c) « Quod est verisimilius, utpote Deo propinquius, est sequendum ». In hoc denuo principio tum ratio tum debitum ordinis moralis enuntiatur. Ponamus hominem irretitum dubio : ex tali statu, per se loquendo, nihil sequitur, quia dubium ligat mentem sicut ligamina prohibent hominem ne ulterius progrediatur. Sed ponamus dubium iam ad opinionem declinare, ob rationes homo inclinatur ad hanc potius quam ad illam opinionem contrariam. Ratio, inde virtus dictant sequi verisimiliorem sententiam, nam propositis multis, si voluntas sequitur minus verisimilem, movetur contra rationem, si autem movetur in unam » in quantum una praeponderat, tunc movetur voluntas secundum rationem » [36]. Quod voluntas sequatur rationem, hoc naturale est et debitum.

d) « Unusquisque tenetur actus suos examinare ad scientiam quam a Deo habet, sive sit naturalis, sive acquisita, sive infusa » [37]. Si de lege dubitas vel illam ignoras, forsan responsabilis es, quia culpabiliter ignoranter dubitas, et tuum officium naturale, ergo praeceptum naturale est, ut de impletione praecepti seu legis cogites, non ut iudices superiorem.

[35] I II, q. 94, a. 3.
[36] De Malo, q. 6, a. 1 id est unico.
[37] De Veritate, q. 17, a. 5 ad 4.

Oboedientiam ergo legis examinare debes coram Deo, nam illi rationem reddes. Supra legem positivam adest lex naturalis et divina, unde si fugis legem humanam, advertas ne cadas in transgressionem legis naturalis et divinae. Theologia moralis leges aestimat ut media ad finem ultimum, ergo ad impletionem invitat, non vero modum tradit quomodo leges eludere fas est.

e) « Semper virtus declinat in id quod minus habet de malo » [38]. Si agere non debeo nec eligere hoc vel illud debeo, sed, si agere debeo, ratio mihi dictat id quod minus habet de malo eligere. Malo sese exponere nemini licet nisi adsit causa proportionate gravis. Quanto aliquid est melius, tanto est Deo propinquius, et ordo moralis est ordo appropinquandi Deo, ergo sequendi quod minus habet de malo. Hoc exigit ratio, hoc igitur virtutis est.

f) « Error conscientiae non habet vim absolvendi et excusandi, quando scilicet ipse error peccatum est, ut cum procedit ex ignorantia eius quod quis scire tenetur et potest » [39]. In moralibus primo attendendum est, utrum ignorantia vel dubium sint culpabiles, nam tunc non excusant, quamvis a peccato formali in se possint excusare. Negligentia non tollit quominus idem actus, si non formale, fiat saltem peccatum materiale.

g) Qui sequitur partem minus certam, relicta certiore, vel amplectitur opinionem minus probabilem in favorem libertatis, relicta probabiliore in favorem legis, « periculo se committit et sic procul dubio peccat » [40], nam magis amare videtur bonum temporale, cum sese exponat periculo peccati, quod non licet nisi adsit causa sufficiens ac proportionate gravis, sicut diximus supra. Et alias conditiones liceitatis ponendi actum cum duplici effectu observare obligatio certa est.

h) « Illud autem quod agitur contra legem, semper est malum, nec excusatur per hoc quod est secundum conscientiam » [41]. Ex eo quod talis actus est contra legem obiectivam, malitiam induit, quod negare nequit nisi ille qui obiectivitatem ordinis moralis negat. Aliqui theologi nimis fidenter scribunt non necessarium esse vitare periculum peccati materialis [42], at rectius esset attendere ad illud S. Pauli : « Ab omni specie mali abstinete vos » (I Thes. 5, 22), item ad propositionem dam-

[38] In Eth. ad Nicomachum, num. 713.
[39] Quodl. VIII, art. 15.
[40] Ibid. art. 13.
[41] Ibid.
[42] Noldin : De Praeceptis, num. 244 secundo.

natam ab Innocentio XI (Denz. 1230). Unde S. Thomas in scandalum activum includit etiam « similitudinem peccati » [43]. Ipse Dominus dicit : « Qui non cognovit et fecit digna, plagis vapulabit paucis » (Luc. 12, 48), tamen vapulabit. Neque dicas praeceptum non existere eligendi semper id quod perfectius est, nam hoc debitum est saltem « affectu », prout homo tenetur ad perfectiora tendere, per consequens rationem sufficientem habere, ut a magis perfecto abstineat. Non videtur quomodo possibile sit simul habere affectum ad perfectiora, quod est debitum, et simul, quasi a priori, principii instar, docere non esse debitum vitare peccatum materiale. Dantur enim actus ex se mali, quos nulla circumstantia bonos efficere potest.

Concludamus ergo haec et alia principia magis consona rationi esse. Sunt namque applicationes principiorum ordinis practici, quae a natura possidentur, quae a doctis facili gressu videntur. In omnibus istis et aliis quae adduci possent, evidentia lucet et assensum trahit. Illa non solum enuntiant verum, sed imponunt debitum, includunt virtutem, ergo per se ad ordinem moralem pertinent. In moralibus non est studendum quomodo in via perfectionis sistendum, sed semper magis ac magis Deo appropinquandum. Lumen horum principiorum lucet, regulat ac movet in Deum. Quam pallidum lumen formularum iuridicarum, si cum hoc lumine comparantur !

IV. S. Thomas omne systema respuit

Systema dicit quamdam uniformitatem. Omne systema regitur uno vel pluribus principiis (in casu de facto formulis iuridicis), luce quorum particulares casus conscientiae solvere accingitur. Hanc intentionem, secundum nostram opinionem, S. Thomas impossibilem aestimat, unde omne systema, qua tale, respuit.

a) Systemata proponere intendunt modum quo certitudo in omni casu et in omni materia ope principiorum iuris acquiri potest, dum S. Thomas scribit impossibile esse infinitatem singularium ratione humana comprehendi, et nullius hominis sapientiam dicit talem, ut possit omnes singulares casus excogitare. Sufficit et possibile est per partes prudentiae, puta per memoriam et experientiam, singularia reducere ad aliqua communia et universalia, sed talia solum attingunt rem « ut in pluribus » [44].

[43] S. Thomas : II-II, q. 43, a. 1 ad 4.
[44] II-II, q. 47, a. 3 ad 2 ; a. 15 ; q. 96, a. 6 ad 3 ; q. 57, a. 3 ad 2.

b) Comprehendere omnes casus omnemque materiam aliqua formula iuris vere videtur extraneum. Quod multo plus extraneum videtur, si ad casualia et fortunae insultus mentem dirigimus. Haec enim cum « sint infinita, ratione comprehendi non possunt, nec homo sufficit ea praecavere. Quamvis per officium prudentiae homo contra omnes fortunae insultus se disponere possit, ut minus laedatur » [45]. Dum ergo « certitudo formularia » systematum varietatem infinitam particularium quasi ad uniformem regulam artis reducere intendit, S. Thomas officio prudentiae tribuit laborioso conatu sapienter posse vivere et operari. Prudentia abhorret immobiles formulas atque ordinem rationis inducit in continuum fluxum et mutabilitatem rerum particularium. Totum quod in particularibus, tam variis et tam mutabilibus, possibile est acquirere, virtus prudentiae praebere potest, nam illa recte consiliatur, iudicat et praecipit, et sine virtutibus moralibus esse non potest, rectificat ergo totum hominem et omnem activitatem.

c) S. Thomas conscius est causas operabilium variari infinitis modis. Tenerisne reddere debitum certo contractum et dubie restitutum ? Circumstantiae attendendae variae esse possunt. Esne tu facilis ad obliviscenda debita ? Estne creditor avarus vel beneficus, mendax, veritatis amator ? Debesne tu prius providere tibi tuisque necessaria vitae ? Quae intentio movet et ad restituendum ? Ut creditor in ludo consummet denaria ? Ad haec omnia attendi debet, proinde sapienter dicit S. Thomas : « Iudicium de his *non potest sub certa regula comprehendi*, sed *reliquuntur existimationi prudentis* » [46]. Nec ergo certa regula vel criterium dari potest, nec in genere formula ad solam cognitionem pertinens idonea est, sed virtus, eaque prudentiae seu sapientiae vitae, quae est recta ratio agendorum. Textus ex S. Thoma allatus peremptorius videtur ad mentem eiusdem Doctoris cognoscendam.

d) Certitudinem sufficientem ac necessariam ad licite agendum acquirere significat electionem praeparare, inde et rectam actionem. Hoc pertinet ad scientiam practicam, scientiam de moralibus, non iuridicam, quae est de relationibus solum socialibus et externis. Sermo autem de moralibus est universaliter incertus, quia materia variabilis et contingens, in particulari vero est inenarrabilis, unde numquam sollicitudo tolli potest [47]. Quam difficile est circumstantias actus in particulari praevidere ! Quam difficile omnibus circumstantiis occurrere ! Facile

[45] II-II, q. 49, a. 8 ad 3.
[46] In Eth. ad Nicom., num. 399 ; item num. 259.
[47] II-II, q. 47, a. 9 ad 2 ; In Eth. ad Nicom., num. 32-37, 259.

est dare pecuniam, sed difficile est hic et nunc bene dare, ne mensura excedatur. Facile est dicere licitum esse moderate irasci, sed difficile est hic et nunc assignare mensuram seu medium, et huius difficultatis signum est quod illos qui deficiunt aliquando vocamus mansuetos, aliquando vero illos qui aggravant in puniendo vocamus viriles. Mensuram servare, medium tenere, non in extrema declinare, ergo virtuose agere non uniformi regulae, sed virtuti est atribuendum, quia difficile, laudabile, virtuosum[48]. Electio in particulari pro S.Thoma est actus virtutis, si electio est bona, virtus autem acquiri debet laborioso conatu, systemata autem omnes casus particulares uniformi formula solvere vellent.

e) Systematum ergo moralium impossibilitas pro S. Thoma resultat ex eius notione prudentiae. Pro illo prudentia est virtus, quae ponit medium, id est modum rationis in actionibus et passionibus, unde dicit stabilem et sapientem adaptationem casibus concretis, qui infinite variantur. Illa numquam uniformiter procedit, quia circumstantiae numquam eaedem, at semper stabili modo procedit, quia semper sapienter, fini ultimo convenienter. Illa apta media invenit, medium in virtutibus ponit, actionem humanam fini conformem reddit, illa est vere sapientia vitae. Homo libero arbitrio donatur, responsabilitate oneratur, ut in omni casu videat et decernat, superioribus normis semper conformiter, « quomodo diversimode sit aliquid bonum vel malum, secundum quod congruit diversis individuis, temporibus et locis »[49]. Non ergo automatismus simplicisticus systematum, sed prudentia cum omnibus suis partibus excolenda est, ut homo necessariam et sufficientem certitudinem ad operandum habere possit. Non uniformis regula seu formula iuris positivi, sed oportet memoriam colere, intelligentiam, docilitatem, solertiam, inquisitionem et discursum, providentiam, circumspectionem, cautionem. Videas et alia quas necesse est virtutes concurrere ad perfectum actum virtutis prudentiae, et concludes inane esse conamen inveniendi unam formulam, quae omnes casus possit comprehendere et luce cuius omnes solvi possent.

f) Conatus systematum secundum principia S. Thomae videtur inutilis. Iam supra ex ipso S. Thoma diximus non eamdem rationem procedendi esse in campo iuris positivi et in campo iuris divini et naturalis. Nos procedere debemus ut moralistae. Moralista de omnibus iudicat secundum ordinem ad finem ultimum, unde etiam de lege. A lege non excusat ignorantia vel dubium, prout ignorantia est mixtum, si igno-

[48] In Eth. ad Nicom., num. 370 ; 379.
[49] C. Gentes, III, cap. 113.

rantia est vincibilis, quia actus ex tali statu mentis procedens iudicabitur malus, abducens ab ultimo fine. Item quoad ipsam obligationem aliter moralista, aliter iurista. Iurista insistit determinismo legis, moralista cum S. Thoma, iudicans de lege secundum eius ordinem ad bonum animae, relate ad finem ultimum seu Deum consequendum, repetit, legem positivam non obligare « nisi servatis debitis conditionibus et personarum et locorum et causarum et temporum » [50], unde accidere potest ut legem servare sit « contra ius naturae » [51]. Impossibile est ergo certitudinem iisdem criteriis assequi, sed iurista utitur suis, moralista suis. Principia iuris, quibus utuntur fautores systematum moralium, nec sunt talia, ut evidentia gaudeant, nec sunt ex morali ordine desumpta, ideoque nec eorum ope certitudo necessaria et sufficiens ad licite agendum comparari potest.

Concludamus igitur secundum principia S. Thomae nullum systema qua tale possibile esse. Systema dicit constructionem rationis, certitudo autem conscientiae necessaria et sufficiens ad rectam electionem praeparandam non est fructus solius rationis seu constructionis conceptualis, sed requirit quoque rectum appetitum. Sola igitur prudentia, quae est recta seu sapiens dispositio in agibilibus, et quae includit rectum appetitum, totum id, quod possibile est, praestare potest, ut debita certitudo acquiratur ad licite agendum. Sine dubio lumen quod ex obiecto provenit, item lumen primorum principiorum ordinis practici, ergo principiorum quae ordinem dynamicum tendentiae in ultimum finem exprimunt, clarificant difficultates conscientiae, at principia iuris seu formulae iuris non possunt per se tranquillam reddere conscientiam neque illi certitudinem comparare, nam sunt formulae iuris positivi, obiectiva evidentia non gaudentes, valorem relativum possidentes, quae nec in foro iuris positivi momento decisivo semper gaudere dicendae sunt, prout diximus supra.

V. S. Thomas probabilismo non favet

Hoc sequitur ex dictis, nam si nulli, ergo neque probabilismo favet. Probabilismus tamen est sat diffusus, multi putant illum praebere expeditum modum acquirendae certitudinis ad licite agendum. Dicenda sunt ergo aliqua de probabilismo in speciali.

[50] S. Thomas : De Correctione fraterna, art. un.
[51] II-II, q. 61, a. 5 ad 2.

Primaeva formula probabilismi etiam a probabilistis hodiernis relinquitur. Primaeva enim formula erat : « Qui probabiliter agit, prudenter agit ». Sed cum talis formulatio valde propinqua erat aliquibus propositionibus damnatis ab Innocentio XI (Denz. 1151-1154), probabilistae aliam formulam elegerunt. Dicunt itaque : « Lex dubia non obligat », quia si lex non est cognita, non ligat, et quamdiu mens de existentia legis dubitat, legem non cognoscit. Libertas ad probabilitatem appellat, et hoc illi competit prius quam legi, ex qua probabilitate pro libertate, lex manet incerta, sine obligatione [52]. Estne igitur lex incerta obiective vel subiective ? Probabilistae explicant dicendo incertitudinem provenire ex eo, quod lex apparet « incerta, insufficienter promulgata, invincibiliter ignorata » [53].

Verbis Pii XII edocti melius ducimus abstinendum a termino « probabilitas », quia « probabilitas » neque meretur appellationem certitudinis, cum non excludat omne rationabile dubium nec tollat omnem prudentem formidinem errandi. Probabilitatem vocat Pius XII « quasi-certitudo ». Loquamur ergo de certitudine, ergo de statu mentis, in quo excluditur omne dubium fundatum, solidum, et tollitur omnis prudens formido. Si pro una parte, dicamus pro existentia legis stat talis certitudo, pro libertate nequit dari eodem tempore sufficiens certitudo, et tunc lex obligat ; si, e contra, prudens certitudo existit pro libertate, id est, quod lex non detur, lex non obligat. Impossibile est ut simul pro utraque parte existant sufficientes certitudines, nam obiective nequeunt fundari opposita de eodem. Tali in casu, una pars non est certa, sed solum quasi-certa.

Quid igitur nobis hoc principium iuris, a probabilismo assumptum, tribuere potest ? Systemata moralia promittunt praebere principium, quo in omni casu et in omni materia conscientia sufficientem certitudinem acquirere potest. Age vero, statim probabilistae dicunt eorum principium non esse sequendum : quando agitur de medio ad salutem necessario, de valore sacramenti, de certo iure tertii, de bono publico vel alias superiore, et insuper principium non valere « in dubio practico, si quis de actione hic et nunc ponenda conscientiam certam sibi formare nequit » [54]. Quibus perlectis posset aliquis statim librum de probabilismo deponere, nam systemata moralia precise nobis medium dare voluerunt ad certi-

[52] Noldin : De Principiis, num. 239.
[53] Regatillo - Zalba SI : op. cit. [adn. 1] num. 269.
[54] Noldin : op. cit. num. 236.

tudinem introducendam in dubio conscientiae, in dubio practico, prout diximus initio huius disputationis.

Nota tamen non omnes probabilistas eodem modo loqui; nam quidam dicunt probabilismum valere, ubi « proxime dubitatur utrum aliquid sit licitum » [55] seu quando exsurgit quaestio « circa obligationem practicam legis » [56], vel quoad » applicationem ad casum concretum » et quidem tum in lege naturali tum in lege divina [57]. Interea conscientia expectat adiutorium in maxime momentosis negotiis vitae moralis, et ecce probabilismus non vult illam ducere. Cur probabilismus non vult conscientiae ducatum praestare ? Cur confidentiam in seipsum amisit ? « Claudicationem suiipsius » observavit ? Cur nihilominus a probabilistis probabilismus adhibetur ad solvendos casus practicos conscientiae ? Si enim probabilistae volunt eorum systema ordinari ad solvenda dubia remote practica, tunc valor systematis adhuc plus decrescit, nam talia dubia solvi possunt ac debent studio, consultatione, adhaesione probatis auctoribus etc.

Ante omnia dicendum, non propterea, quia aliquis legem ignorat vel de illa dubitat, ab eiusdem observatione excusari. Sunt namque circumstantiae, quae eius ignorantiam faciunt voluntariam, illumque pro dubio responsabilem reddunt. Unde S. Thomas scribit : « Ignorantia, quae est aliquo modo volita, sive directe sive indirecte, propter negligentiam, non causat involuntarium » [58]. Ignorantia, inconsideratio, negligentia etc. possunt quoque esse graviter culpabiles [59]. Lex naturae praecipit, ut tantum se extendat imputabilitas, quantum ipsa voluntarietas [60]. Videndum est igitur, a quo probabilistae excusationem expectant, et quidem secundum mentem S. Thomae iudicando, nam illum patronum sui systematis vocant.

Excusatne incertitudo legis, utpote insufficienter promulgatae ? Omnis legislator legum positivarum determinat modum promulgationis et tempus, ex quo lex obligare incipit. Lex rite promulgata eo ipso obligare incipit, et, dum lex perdurat, quasi continuo promulgatur. Lex autem naturalis sufficienter promulgata est ex hoc, quod « Deus eam mentibus inseruit naturaliter cognoscendam » [61]. Divina lex pariter promulgata

[55] E. Genicot : Casus Conscientiae, num. 11.
[56] Regatillo-Zalba : op. cit. num. 246.
[57] Idem, ibid., num. 260.
[58] S. Thomas : I-II, q. 19, a. 6.
[59] II-II, q. 53 et 54.
[60] Cfr. CIC, can. 2199, 2202.
[61] S. Thomas : I-II, q. 90, a. 4 ad 1.

est. Ex hac ergo parte deobligatio non exsurgit, omnis enim legislator procedit ex fictione legem promulgatam omnibus debere esse notam. Dicere autem legem non rite promulgatam non obligare, idem est ac dicere : legem non existentem non obligare, cum promulgatio ad essentiam legis pertineat saltem ut conditio sine qua non obligationis. Ex hac parte vel probabilismus nihil dicit, vel, quod dicit, inutile dicit. Legislator computat tempus quo legis notitia ad omnes « devenire potest promulgatione facta » [62], et, tempore transacto, subditus non excusatur a transgressione legis ob ignorantiam vel non sufficientem promulgationem.

Excusatne incertitudo legis, secundum S. Thomam, utpote incerte formulatae seu enuntiatae ? Legem incerte formulatam esse non praesumitur. Exstat interpretatio authentica, usualis, doctrinalis (can. 17), sed certe unicuique non relinquitur, ut de sensu legis iudicet. Si ergo incerta est enuntiatio legis et tempus permittit, consulendus est legislator [63], si vero tempus impatiens sit morae, oportet « secundum verba legis agere » [64], nisi aliunde excusatio habeatur, utpote si lex evadat evidenter nociva vel nimis onerosa, quia tunc « malum est sequi legem positam, bonum est autem, praetermissis verbis legis, sequi id quod poscit iustitiae ratio et communis utilitas », nam sequi verba legis contra bonum commune vitiosum esset. Vides quam diverso modo S. Thomas iudicat rationes ob quas a littera legis recedendum et diverso probabilistae ! Pro S. Thoma lex est beneficium, medium ad finem, ad finem autem movere superioris est, subditi autem est subdi. Subditi non est supra legislatorem extolli, sed etiam in legis interpretatione legislatori subdi. Verae rationes a lege excusantes a S. Thoma desumuntur ex natura rei, ex bono communi, ob quod leges latae sunt.

Excusatne incertitudo legis utpote invincibiliter ignoratae ? Saepius iam ignorantiam simul cum dubio tractavimus, nam appellare ad ignorantiam vel ad dubium (ut iugum legis abiiciatur) quoad vim obligativam legis idem est, quamvis dubium et ignorantia differant. Si igitur aliquis appellet ad ignorantiam invincibilem, hoc potest accidere post factum, quia ante transgressionem legis ignorantia vinci potest et debet, si nempe subditus conscius fiat vel dubitet legem existere. Sed admisso hic agi vere de ignorantia invincibili, nihilominus dicendum etiam ignorantiam antecedentem et invincibilem per accidens non omnino excusare,

[62] Ibidem ad 2.
[63] II-II, q. 120, a. 1 ad 3.
[64] I-II, q. 96, a. 6 ad 2.

si nempe non est totalis, sed partialis. Item si ignorantia est invincibilis et concomitans, ipse tamen operans internum affectum ad peccatum retinet, ergo nec talis excusat totaliter ipsum operantem. Multo magis clarum est effectum ignorantiae posse esse imputabilem saltem externe. – Verum quidem est ignorantiam invincibilem excusare a peccato formali, at non excusat a peccato materiali, prout diximus supra, cum et materiale peccatum ordinem obiectivum moralem offendere posuerimus. – Si bene attendatur, recursu ad ignorantiam invincibilem relinquitur ipsa quaestio, quae solvenda proponebatur, quia ignorantia invincibilis est completa absentia dubii, semel autem ac dubium oritur, iam ipsa ignorantia transit in vincibilem, unde et hic dicendum foret : lex invincibiliter ignorata pro subiecto est ac si non existeret, tamen vario modo nexus cum voluntario verificari potest, sicut diximus [65].

Excusatne ignorantia legis, cum lex ignorata nequeat ligare ? Hanc rationem probabilistae urgent tamquam decisivam. Et provocant ad textum S. Thomae, nempe ad textum de Veritate, q. 17, a. 3. Multi quidem hodie iam concedunt ipsum S. Alphonsum nimia securitate ex hoc textu conclusisse ad modum probabilisticum solvendi dubium practicum conscientiae, nam aliter iudicandum hac de re sub aspectu psychologico, aliter sub aspectu morali, aliter iuridico. Haec bene attendenda sunt [66].

Loquitur itaque S. Thomas in hoc textu de motione voluntatis proveniente ab imperio gubernantis. Imperium gubernantis ligat subditum, sicut corpus variis ligaminibus ligari potest. Corpus a corpore, ligamine, trahi nequit sine contactu, unde nec imperium gubernantis movere potest voluntatem subditi sine contactu imperii seu sine contactu voluntatis gubernantis cum voluntate subditi. Hic contactus fit per intimationem imperii ex parte gubernantis et per eiusdem cognitionem seu scientiam ex parte subditi. Nullus ergo subditus ligari potest praecepto vel lege nisi mediante scientia.

Hoc est factum evidens, psychologice fundatum in lege dependentiae voluntatis ab intellectu, prout volitio supponit et sequitur cognitionem. Attendendum tamen, quod semel ac lex rite promulgata fuit, applicata fuit subditis, unde legislator supponit legem notam et transgressionem legis punit. Ergo etiam in foro legis positivi legitimus modus promulgandi legem valet ac eiusdem applicatio ad subditos. Inutile est, ut nec pro foro externo probabilistae clament : « legem non cognitam non obligare »;

[65] II-II, q. 53, a. 2 ad 2 ; cfr. Merkelbach : op. cit. I, num. 466.
[66] Regatillo-Zalba : op. cit. num. 269, nota 98.

illa obligat saltem quoad effectus, dicamus quoad poenam pro transgressione eiusdem.

Sub aspectu morali obligatio aliunde exurgere potest. In textu S. Thomae hic aspectus moralis clarissime est in lucem positus. Dicit namque Angelicus : « Nec aliquis ignorans praeceptum Dei ligatur ad praeceptum faciendum *nisi quatenus tenetur scire praeceptum. Si autem non teneatur scire, nec sciat, nullo modo ex praecepto ligatur* ». Non igitur in moralibus sufficit dicere legem ignotam non obligare, ignotam simpliciter vel partialiter, prout fit in dubio, sed videndum est, utrum subditus potuerit et debuerit legem scire, et quatenus potuit et debuit, eatenus ligatur, inde et responsabilis consideratur. Varii namque affectus possunt seducere mentem, et mens dicere potest exemplo Cain : « Nescio », dum tamen optime sciebat de sorte fratris sui. Finis legis est ligare, lex est ligamen, et effectus quem lex producit, est ordo. Sive igitur ligamen abiiciatur ratione dubii sive ratione ignorantiae, eodem modo finis non obtinetur, deordinatio introducitur. Omnis transgressio legis, etiam materialis, est deordinatio in rerum natura. Sive autem ignoranter dubites de incoeptione legis sive de terminatione eiusdem, idem est, nam possibile est culpabiliter ignorare tam incoeptionem legis quam eiusdem terminationem. Haec autem culpabilitas, in qua includitur voluntarietas, moralistam interest, nam per hoc actio ad ordinem moralem transit.

Ex dictis sequitur secundum principia S. Thomae de probabilismo non aliter iudicandum quam de aliis systematibus, immo severius. Nemo appellare potest ad probabilismum, ut excusatus maneat a transgressione legis positivae, quia lex rite promulgata est simul legitime applicata, urgere incipit. Formula probabilistica evidenter ex foro iuris positivi desumpta, nec pro eodem foro excusat, multo minus pro foro morali, nisi vere fuerit ignorantia inculpabilis tum in se tum in causa. Forum iuris naturalis et divini est superius, altius, intimius, extensius, nec ius positivum illi derogare potest. Quae autem ignorantia legis moralis naturalis praesuponi potest, hoc alibi docetur. Nihil ergo a probabilismo utilitatis accepimus. Ordo moralis non restringitur ad ordinem iuris positivi nec ad forum externum, sed comprehendit per prius forum internum. Nec ordo moralis in hoc consistit, ut solum sciamus limites peccati, sed per prius ordo moralis consisit in continua tendentia ad Deum ; per leges et consilia, per praxim vitae christianae, per fervorem caritatis, semper ergo viribus positive adhibendis ad Deum intendit appropinquare. Probabilismus docet modum legem abiiciendi,

unde eius formula a iure positivo desumpta incapax est ut certitudinem homini praebeat talem, ut hic « in quolibet casu et in qualibet materia » certitudinem necessariam et sufficientem acquirere possit [67]. Non licet ergo neque in foro iuris positivi appellare ad dubium nisi legislator ipse hoc praeviderit (can. 15). Pro ordine morali formula probabilistica non lumen, sed tenebras repraesentat, et moralista incipere debet, ubi probabilista desiit, quia moralista oportet sciat dispositionem subiecti, voluntarietatem, culpabilitatem eiusdem in appellando ad nescientiam, ignorantiam vel dubium, ne concludere forsan debeat : « Noluit intelligere ut bene ageret » (Ps. 35, 4).

Conclusio

Tota doctrina S. Thomae quoad systemata moralia videtur nobis compendiose data in quodl. VIII, art. 13. Attente perlegatur parvus hic articulus et multa invenientur, praesertim si comparetur cum Quodl. IX, art. 15. Docemur ante omnia, ut iurista non invadat campum moralistae, et omnis actio humana, etiam in campo iuris positivi ordini morali subiecta sit. Cum opinione vel dubitatione agere dicit idem esse ac velle seu sese exponere peccato. Status dubii est status indeterminationis, a quo homo liberari debet certitudine accepta. Formido errandi, dubium fundatum deponi debent. Peccare solum materialiter, ex conscientia inculpabiliter erronea, nihilominus significat peccare ex parte obiecti, quia peccatum quoque materiale inducit deordinationem in universo, cum sit contra naturam obiectivam, contra legem in se consideratam. Quodnam medium solvendi dubium pro ordine morali ? Rationes sufficientes, recta intentio – en excusationes pro homine, ut exponatur transgressioni legis, ut legem transgrediatur, ut peccato exponatur. Acquisitio certitudinis, solutio dubii petitur in foro interno, coram Deo, et resolvitur in invisibilem partem animae, ad « mores », non solum ad « mentem ».

Proinde immerito S. Thomas tamquam fautor alicuius systematis vocatur, cum omnia systemata ut talia respuerit. Principia iuris, S. Thomae optime nota, non permisit in ordinem moralem transferre, ut in ordine morali, seu in conscientia et coram Deo, talia principia iuris momentum habeant decernendi quidquam. Quaestio de solvendo dubio practico est quaestio primo et per se ordinis moralis, unde pariter primo et per se criteriis moralibus est solvenda, non formula fixa, sed prudentia, quae est sapientia vitae.

[67] Fanfani OP : Theologia moralis, vol. I, num. 229.

Franz-Martin Schmölz OP

« Historia sacra et profana » bei Augustin

In den Versuchen, Augustins Geschichtsphilosophie verständlich zu machen, tauchen immer wieder zwei Begriffe auf, die – sich gegenseitig ergänzend – die Geschichte in einen doppelten, parallel-laufenden Strom einfangen : *historia sacra* und *historia profana*. Gelegentliche Formulierungen legen den Gedanken nahe, daß es sich hier um zwei getrennte, selbständige « Geschichten » handle. So schreibt Karl Loewith : « Augustinus legt die Wahrheit der christlichen Lehre an der heiligen und profanen Geschichte aus, aber die Weltgeschichte selbst hat für ihn kein eigenes Interesse und keinen eigenen Sinn. »[1] Ja es hat sogar den Anschein, daß die « Weltgeschichte » als irrelevant aus dem Rahmen der Universalgeschichte herausfalle und keiner besonderen Bemühung wert sei. « Daß in diesem saeculum alles dem Wechsel unterworfen ist, versteht sich für Augustinus von selbst. Gerade aus diesem Grund hat aber die profane Geschichte für den Glauben keine unmittelbare Bedeutung... Was immer zwischen der Gegenwart und dem Ende, als *finis* und *telos*, noch geschehen mag, ist unerheblich im Vergleich zu der Alternative der Annahme oder Ablehnung der christlichen Botschaft. Augustins Glaube bedarf keiner geschichtlichen Entfaltung, weil der Geschichtsverlauf als solcher das zentrale Mysterium der Fleischwerdung Gottes weder hervorbringen, noch aufsaugen kann. »[2] « Angesichts dieser streng religiösen Konzeption können wir von Augustin kein besonderes Interesse für die weltliche Geschichte erwarten. »[3]

Freilich erscheint es nun äußerst problematisch, von einer « Geschichtsphilosophie » Augustins zu sprechen, wenn ihm das Interesse für

[1] K. Loewith : Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Stuttgart 1953, 153.
[2] A. a. O. 153 f.
[3] A. a. O. 158.

einen ganzen Sektor der Geschichte fehlt – vorausgesetzt, daß diese Zweiteilung in *historia sacra* und *profana* überhaupt in der ganzen Breite, die sie nahelegt, ihre Berechtigung hat. Damit würde ein Gedanke wieder aufgegriffen, der schon vor einigen Jahren die Kompetenz Augustins als Geschichtsphilosoph in Frage stellte. « Es fehlt in seinem Denken von seiner ganzen Anschauungsweise und seinen letzten Motiven aus der Ansatzpunkt für eine Geschichtsphilosophie. Denn diese stellt den Zusammenhang des gesellschaftlichen Werdens *gegenständlich* vor und deutet ihn zugleich in der Richtung auf eine immanente Einheit, aus der für die Geschichte ein Zusammenhang erwächst. Ohne eine immanente Einheitlichkeit in ihrem gegenständlichen Zusammenhang gibt es im modernen Sinn keine Geschichte. » [4] Wer den Begriff von « Geschichtsphilosophie » notwendig mit immanenter Erklärung des Geschichtsablaufes verbindet, wird Augustin allerdings den Titel Geschichtsphilosoph streitig machen können, denn seine schöpferische Leistung liegt ja gerade « in der Erkenntnis der gesellschaftlich gestaltenden Funktion der transzendenten Innerlichkeit des Christen » [5]. Doch scheint diese Auffassung von Geschichtsphilosophie eine unberechtigte Einengung auf das innerweltliche Geschehen vorauszusetzen, die nicht allgemein geteilt wird. Tatsächlich liegt kein Grund vor, die Transzendenz-Erkenntnis der Geschichtsphilosophie vorzuenthalten, daher auch kein Grund, Augustins *Civitas Dei* als Geschichtsphilosophie abzulehnen. Vielmehr glauben wir, daß Franz Neuner zurecht festgestellt hat, daß das große Werk formal betrachtet, eine Geschichtsphilosophie sei [6]. Es ist fraglich, ob man aus dem Augustinischen Gesamtbild der Geschichte eine « unbedeutende » *historia profana* herausbrechen kann, die keiner besonderen Berücksichtigung bedarf. Legt doch schon der erste Satz der *Civitas Dei* wenigstens ein enges Ineinanderspielen beider Ordnungen nahe, wenn Augustinus im Vorwort an Marcellinus sagt, daß er den ruhmreichen Gottesstaat verteidigen möchte, « wie er sich im Ablauf der Weltzeit darstellt ». Wenn daher andererseits so hervorragende Philosophen wie Max Müller in der *Civitas Dei* klar ausgedrückt finden, « daß die Geschichte für Augustin

[4] W. Ziegenfuss : Augustinus – Christliche Transzendenz in Gesellschaft und Geschichte. Berlin 1948, 91 f.

Vgl. dazu auch Loewith a. a. O., 153 : « Augustins Geschichtsauffassung... ist keine Geschichtsphilosophie, sondern eine dogmatische Auslegung des Christentums in dem Geschehen der Welt. »

[5] Ziegenfuss : a. a. O., 117

[6] F. Neuner : Der geschichtsphilosophische Aufriß von Augustins « Gottesstaat ». Theol.-prakt. Quartalschrift 102 (1954) 20.

nur offenbar ist als Heilsgeschichte »[7], dann stehen wir vor der Frage : Wie ist die *historia profana*, von der eine ganze Reihe von Augustinus-Interpreten sprechen, zu verstehen ? Wie verhalten sich *historia sacra* und *profana* zu einander ? Wo liegen die Gründe für diese Antinomie ?

Heilige und profane Historiographie

Wenn man sich nicht von vorneherein auf die Annahme festlegt, Augustinus habe « Geschichte » *nur* als literarische (Erzähl-)Form aufgefaßt[8], dann gibt es zunächst einige Grundtatsachen, die von allen anerkannt werden. Der Wert sowohl der « Geschichte » – im noch nicht näher differenzierten Sinne –, als auch der Philosophie steht im Verständnis Augustins außer Frage. Bereits in seinem Frühwerk *De Ordine* betont er die Notwendigkeit der Philosophie : « Wer immer der Meinung ist, man müsse jegliche Philosophie fliehen, der will nur, daß wir die Wahrheit nicht lieben sollen. Ich würde dich daher in dieser meiner Schrift mit Nichtachtung übergehen, wenn du die Wahrheit nicht liebtest. »[9] Diese Hochschätzung des menschlichen Wissens und des Verstandes finden wir auch in der *Civitas Dei* wieder : « Wie sehr man ferner das Wissen liebt, und wie ungern die menschliche Natur sich täuschen lassen will, ist schon daraus zu ersehen, daß jeder lieber bei klarem Verstand jammern als ohne Verstand jauchzen möchte. »[10] Als Weg, der zu diesem Wissen führt, erkennt Augustinus auch die « Geschichte » an, und zwar nicht nur die Geschichte, wie sie sich aus den Heiligen Büchern darstellt, sondern auch wie sie von den profanen Geschichtsschreibern tradiert worden ist. Geschichte ist für ihn « existenziell wichtig »[11].

Wir wissen, daß Augustinus im ersten Teil seiner *Civitas Dei* den

[7] M. Müller : Augustinus. Staatslexikon Bd. I, 680-694 (Sperrung nur in der Zitation).

[8] G. Amari : Il concetto di storia in Sant'Agostino. Rom 1951 (Diss. Greg.), 17 : Dal *De Ordine* agli ultimi scritti, l' « historia », pure nell'incertezza dei suoi contorni, è sotto il segno di genere letteratio narrativo. In nessun luogo l' « historia » è concepita da S. Agostino come dato obbiettivo, come accadimento.

[9] De Ordine XI, 32. Vgl. dazu die deutsche Ausgabe von P. Keseling : Gottes Weltregiment. Des Aurelius Augustinus « zwei Bücher von der Ordnung ». Münster 1940, 143.

[10] Civitas Dei (im Folgenden : CD) XI, 27. Die deutschen Zitate stammen aus der Artemis Ausgabe : Aurelius Augustinus : «Vom Gottesstaat », Bd I u. II. Zürich 1955.

[11] Vgl. R. Schneider : Welt und Kirche bei Augustin. München 1949, 88.

Vorwurf der Heiden zurückweist, daß die christliche Religion Schuld an der Römischen Katastrophe habe. Dieser Vorwurf konnte nur aus Unwissenheit und Unkenntnis der wirklichen Geschichte entstehen. « Nur die Geschichte lehrt, wie es den Römern ergangen ist, als sie noch Götter verehrten. Wer nämlich in den freien Wissenschaften zuhause ist und die Geschichte liebt, weiß sehr gut, wie es sich in Wirklichkeit verhält. »[12] Tatsächlich hat es ja auch früher Katastrophen gegeben. Hier überführt er seine Gegner der inneren Unlogik mit Hilfe der « Geschichte », denn es bleibt die Frage, « warum jene Götter zugestimmt haben, daß all das Unheil, von dem ich erzählen will, ihren Verehrern zustieß, bevor sie sich durch die Verkündigung des Namens Christi beleidigt fühlten, der die Opferhandlungen verbot »[13]. Augustinus überführt die heidnische Ansicht des Irrtums aus eben den heidnischen Geschichtsbüchern. « So mußte denn aus den Büchern, die ihre Schriftsteller verfaßten, um die Geschichte vergangener Zeiten aufzuhellen, der Nachweis geführt werden, daß es sich ganz anders verhält, als sie sich einbilden und zugleich gezeigt werden, daß ihre falschen Götter, die sie einst öffentlich verehrten und heimlich jetzt noch verehren, nichts anderes sind als unreine Geister. »[14]

Nimmt also Augustinus einerseits die profanen Geschichtsschreiber zuhilfe, um einen aktuellen Vorwurf zu entkräften, so scheut er sich andererseits nicht, den Geschichtsschreibern selber, sofern sie eine falsche These konstruieren, von höherer Warte aus ihren Irrtum nachzuweisen. Wenn beispielsweise behauptet wird, daß das Menschengeschlecht in seiner Gesamtheit ewig sei[15], so weist er das zurück. « Wenn ihnen entgegengehalten wird, wie ihre Geschichtsschreibung unter der Voraussetzung eines immer vorhanden gewesenen Menschengeschlechtes die Wahrheit erzählen könne, wenn sie doch berichtet, wer die Erfinder aller möglichen Dinge waren, wer die ersten Begründer der freien Wissenschaften und der anderen Künste gewesen sind... da antworten sie, es habe immer in gewissen Abständen Überschwemmungen und Brände gegeben, die zwar nicht alles, aber doch das meiste auf Erden so verwüstet, daß jedesmal nur ein winziges Menschenhäuflein übrig blieb... Sie sagen aber nur, was sie vermuten, nicht was sie wissen. »[16]

[12] CD II, 3.
[13] CD II, 3.
[14] ebd.
[15] Apuleius: De Deo Socratis. Vgl. CD VIII 14-22.
[16] CD XII, 10.

Grundsätzlich erkennt also Augustinus die profane Historiographie als Quelle der Geschichtskenntnis an, wenn auch nicht in dem absoluten und irrtumslosen Sinne wie die unvergleichlich höher zu bewertende Quelle der « Sacra Scriptura ». *Geschichte* wird dabei genau von den Mythen und Fabeln unterschieden : « Diese Fabeln wurden bis zum Trojanischen Kriege, mit dem Marcus Varro sein zweites Buch von der Abstammung des römischen Volkes beschließt, im Zusammenhang mit Geschichten, die wirkliche Ereignisse schildern, in der Weise vom menschlichen Erfindungsgeist erdichtet, daß den Gottheiten wenigstens kein Schimpf angehängt wurde. » [17] Die profane Geschichte – « historia gentium » [18] – hat durchaus ihren Wert, insofern sie wirkliche Tatsachen berichtet. Sie wird sogar herangezogen, wenn es Schwierigkeiten in der Exegese der Evangelien gibt. Geburts- und Todesjahr des Herrn sind aus der Heiligen Schrift allein nicht mit Sicherheit festzustellen. Aber durch Vergleichen der Evangelien mit der « historia gentium » können diese Fragen geklärt werden. « Quidquid igitur de ordine temporum transactorum indicat ea quae appellatur historia. » [19]

Wenn Augustinus somit die profane Geschichtsschreibung gelegentlich heranzieht zur Klärung umstrittener Fragen in der « Heiligen Schrift », oder um Beispiele anzuführen, für das, was man tun oder nicht tun soll [20], so ist doch ganz klar, daß die Bücher der heidnischen Schriftsteller eine Geschichtsquelle von sehr zweifelhaftem Rang sind, gar nicht zu vergleichen mit der authentischen Quelle, wie wir sie in der Heiligen Schrift haben, denn « sie lassen sich auch durch gewisse verlogene Schriften täuschen, die, wie es heißt, von einer vieltausendjährigen Geschichte wissen wollen, während wir nach der Heiligen Schrift vom Beginn der Menschheit an noch nicht ganz sechstausend Jahre rechnen. Ich will mich nun nicht lange damit aufhalten, die Wertlosigkeit jener Schriften, die von einer weit größeren Zahl von Jahrtausenden berichten, und ihre völlige Unglaubwürdigkeit in dieser Frage zu beweisen » [21]. Den Irrwegen ge-

[17] CD XVIII, 13. Beachte die Gegenüberstellung von *fabulae fictae* und *historiae*, quae res veraciter gestas continent.

Vgl. auch CD XVIII, 16 : non fabuloso poeticoque mendacio, sed historica attestatione.

[18] De Doctr. Christ. II, 28.

[19] A. a. O.

[20] De Trin. XII, 14 : ... et quidquid propter exempla vel cavenda vel imitanda, et propter quarumque rerum quae nostris accomodata sunt usibus necessaria documenta, historica cognitione colligimus.

[21] CD XII, 11. Vgl. dazu auch De Gen. ad Litt. imp. lb. 3 (8).

genüber, die die profanen Geschichtsschreiber – nicht nur in dieser Frage – gegangen sind, zeigt er den einzigen, gegen alle Irrtümer völlig gesicherten Weg auf : Jesus Christus, Gott und Mensch zugleich, als Gott das Ziel, als Mensch der Weg. « Dieser hat zuerst durch die Propheten, darauf in eigener Person, nachher durch die Apostel geredet, soviel er für hinreichend erachtete, sodann auch durch die Schrift, die wegen ihres hervorragenden Ansehens kanonisch heißt, ausgehen lassen. Ihr schenken wir Glauben in all den Dingen, die uns zu wissen heilsam ist und die wir aus uns selber nicht wissen können. » [22] Damit ist klar die Heilige Schrift als die Geschichtsquelle schlechthin deklariert ; damit ist aber auch schon die Bedingung aufgezeigt, die mit der Heiligen Schrift als der allein zuständigen Wiedergabe der « historia sacra » gegeben ist : der Glaube ! « Von allem Sichtbaren ist die Welt das größte, von allem Unsichtbaren Gott. Daß aber eine Welt vorhanden ist, sehen wir, daß Gott ist, glauben wir. Daß aber Gott die Welt geschaffen hat, glauben wir niemand sicherer als Gott selber. Wo haben wir ihn gehört ? Nun, einstweilen nirgendwo besser als in der Heiligen Schrift, wo sein Prophet spricht : Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde. » [23] Die Heilige Schrift ist es auch, aus der wir – nach der einmal geschehenen Erschaffung der Welt – den weiteren Ablauf der heiligen Geschichte, die Entwicklung des Gottesstaates, erfahren. « Wir sprechen vom Gottesstaat. Ihn bezeugt die Heilige Schrift, die, hoch über dem ganzen Schrifttum aller Völker stehend, nicht etwa infolge zufälliger Regungen in menschlichen Gemütern, sondern kraft Anordnung der höchsten Vorsehung die Menschengeister ausnahmslos durch ihr göttliches Ansehen sich unterworfen hat. » [24]

Ebenso wie den Gottesstaat bezeugt die Schrift auch den anderen, den « Weltstaat ». Wie vielfältig das Leben der Völker uns auch erscheint, so « gibt es doch nicht mehr als nur zwei Arten menschlicher Gemeinschaft, die wir mit unserer Heiligen Schrift sehr wohl zwei Staaten nennen können » [25].

Damit wäre zunächst einmal die Frage der Geschichtsquellen geklärt. Augustinus kennt und berücksichtigt die profane Geschichtschreibung ; besonders die Bücher I-X der *Civitas Dei* sind Zeugnis dafür. Doch hat die Profangeschichte nur eine untergeordnete Bedeutung [26]. Sie kommt nur als « Hilfswissenschaft » in Betracht und wird, sobald

[22] CD XI, 3. [23] CD XI, 4.
[24] CD XI, 1. [25] CD XIV, 1.
[26] A. Niemann : Augustins Geschichtsphilosophie. Greifswald 1895, 21.

sie sich mit der « historia sacra » der Bibel nicht in Übereinstimmung befindet, ohne Bedenken zugunsten der letzteren verworfen. In diesem Sinne ist es auch möglich, von einer *historia sacra et profana* zu sprechen : wenn die beiden Begriffe sich nur auf die *narratio rerum gestarum* beziehen. Doch muß dabei berücksichtigt werden, daß der Ausdruck « historia profana » nicht von Augustinus stammt. (Wie wir gesehen haben, nennt er die heidnische Geschichtsschreibung *historia gentium*.) Und weiter muß berücksichtigt werden, daß der Ausdruck *historia sacra*, den wir für die literarische Gattung der Heiligen Schrift stehen haben, von den « Heiden » bereits in einem ganz anderen Sinne gebraucht worden war. Aus der Epistola XVII geht hervor, daß die Römer ihrerseits die heidnischen Göttermythen als *historia sacra* bezeichnen [27]. Es handelt sich hier also um einen historiographischen *TOPOS*, mit dem die Erzählungen von den Göttern gemeint waren und der nichts mit der heutigen Terminologie zu tun hat. Um Verwechslungen zu vermeiden, sei daher wiederholt : wenn wir hier diese Ausdrücke gebrauchen, so verstehen wir – zunächst wenigstens – unter *historia profana* die heidnische Geschichtsschreibung und unter *historia sacra* die Bücher der Heiligen Schrift. Wie steht es aber mit der Anwendung dieses Begriffspaares auf den objektiven Ablauf der Weltgeschichte selbst ?

Heilige und profane Geschichte

Heinrich Scholz hat einen doppelten Begriff von Geschichte bei Augustinus gefunden. « Die erste und grundlegende Vorstellung ist die : Geschichte ist der Gesamtprozeß, der zwischen der Schöpfung und dem Weltgericht liegt. Anfang und Ende der beiden Reiche ... sind in die Überwelt verlegt : das was wir heute Weltgeschichte nennen, ist nur das Mittelstück der Augustinischen Betrachtung. » [28] Der zweite, eingeschränkte Begriff von Geschichte umfaßt eben dieses Mittelstück, « den Inhalt dieser ganzen Zeit oder Weltperiode, in der die Kette von Sterben und Geborenwerden nicht abreißt » [29]. So ist es durchaus gerechtfertigt, die Gesamtgeschichte in der Augustinischen Auffassung in drei Abschnitte

[27] Epistola XVII (a), 1. PL 33, 83 : Primo enim Olympi montis et fori vestri comparatio facta est : quae nescio quo pertinuerit, nisi ut me commonefaceret in illo monte Jovem castra posuisse, cum adversus patrem bella gereret, ut ea docet historia, quam vestri sacram vocant.

[28] H. Scholz : Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Leipzig 1911, 139.

[29] CD XV, 1 : hoc universum tempus sive saeculum, in quo cedunt morientes succeduntque nascentes.

einzuteilen : eine Vorgeschichte im Himmel, die irdisch-empirische Geschichte, die Nachgeschichte im Himmel. Denn das, was man heute unter Geschichte versteht, « mündet am Anfang und am Ende in die Ewigkeit. Am Anfang und am Ende der Geschichte steht Gott » [30]. Diese « religiöse Ganzheitsbetrachtung » fördert auch den Sinn der Geschichte zutage : sie ist Ausdruck und Rechtfertigung der göttlichen Vorsehung. « An der Spitze seiner Geschichtsphilosophie steht der Satz, daß der allmächtige Weltenmeister in seiner Allwirksamkeit alles macht, daß folglich auch die geschichtlichen Dinge sich nach seinem Willen regeln und daß Gott überhaupt hinter allem steht, was die Menschheit in der Geschichte erlebt. » [31] Universalgeschichte ist « eine Gottesoffenbarung großen Stils » [32].

Es ist also grundsätzlich daran festzuhalten, daß die Geschichte einen einheitlichen Prozeß darstellt. Und zwar ist Geschichte als *historia sacra* zu verstehen, die von Gott bestimmt und gelenkt wird. Das, was es im Verlauf dieses Prozesses an Fakten zu erzählen gibt, ist zweitrangig, weil es nur Mittel ist, einen Entwurf, eine Lehre, zu vermitteln. « Die historia sacra ist mit einer Wahrheit beladen ; daher darf sie sich nicht im bloßen Erzählen von Fakten erschöpfen. Sie muß auch eine Erklärung dieser Fakten geben... » [33] Der eigentliche Sinn der Geschichte kommt also erst zum Vorschein, wenn man sie als Universalgeschichte betrachtet, die auf einen absoluten Anfang und auf ein absolutes Ende bezogen ist. « Der Augustinische Entwurf ist eine Philosophie der Offenbarung, die, weil sie sich nicht auf die Gegenwart beschränkt, sondern Vergangenheit und Zukunft umspannt, auch die Geschichte in ihrem Plan mit aufnimmt, aber nicht, um sie für sich zu würdigen, sondern um sie als Beweismittel des Glaubens wider den Unglauben zu verwerten. » [34] Sie hat nichts anderes zum Gegenstand, als « das Handeln Gottes mit dem Menschen » [35].

[30] W. von Loewenich : Augustin und das christliche Geschichtsdenken. München 1947, 42.

[31] Scholz : a. a. O. [Anm. 28], 140 f. Vgl. CD IV, 33 : Ipse dat regna terrena et bonis et malis, neque hoc temere et quasi fortuito, quia Deus est, sed pro rerum ordine occulte nobis, notissimo sibi.

[32] Scholz : a. a. O., 143.

[33] Amari : a. a. O. [Anm. 8], 93 : in questa storia sacra il racconto è secondario, esso è mezzo, veicolo di una concezione, di una dottrina... S. 94 : La storia sacra è carica di verità, per cui non dev'essere solo un racconto di fatti, ma anche una spiegazione di essi.

[34] Scholz : a. a. O. 93.

[35] K. Heussi : Vom Sinn der Geschichte – Augustinus und die Moderne. Jena 1930, 10.

Im Gegensatz zu dieser Universalgeschichte beginnt die Weltgeschichte mit der Erschaffung der Welt, in der zugleich Zeit und Raum mitgeschaffen worden sind [36]. Weltgeschichte ist hier nicht als *historia profana* im Gegensatz zur *historia sacra* zu verstehen, sondern als das Eintreten der aus der Ewigkeit kommenden *historia sacra* in die Zeit. « Die Heilsgeschichte weitet sich aus zur Weltgeschichte ; die Heilsgeschichte schließt die Weltgeschichte nicht aus, sondern ein, sie begreift sie in sich. Die Weltgeschichte steht im Dienst der Heilsgeschichte und bekommt eben damit ihren universalen Charakter. Sie wird universal, weil sie unter dem universalen Gottesgedanken gesehen wird. » [37] In dem nun weiterlaufenden Prozeß der Geschichte « verbindet sich Ewigkeit und Zeit » [38]. Gott hört keineswegs auf, die Geschichte in seiner Hand zu halten und zu behalten. Er wirkt auch in die Zeit [39]. Dieses Einander-Durchdringen von Zeit und Ewigkeit ist nicht nur psychologisch zu verstehen [40], sondern durchaus real. Gott hat tatsächlich die Zügel in der Hand ; es passiert nichts in der Geschichte, was er nicht will oder zuläßt. Ob allerdings die sich im Verlauf des Prozesses abspaltende « Geschichte der Weltreiche » als *historia profana* – im Sinne eines selbständigen Prozesses außerhalb der Reichweite der göttlichen Allmacht – zu verstehen sei, diese Frage wollen wir erst beantworten, nachdem wir die Struktur der beiden *civitates* untersucht haben.

Civitas Dei und Civitas Terrena

Die Existenz der beiden Staaten steht für Augustinus aus dem Zeugnis der Heiligen Schrift fest. Schon lange bevor er daranging, die *Civitas Dei* zu schreiben, war für ihn die Gegenüberstellung der *civitas Dei* und der *civitas terrena* (*civitas diaboli*) eine Selbstverständlichkeit [41]. Vor

[36] CD XI, 4 ; 5 ; 6.

[37] Loewenich : a. a. O. [Anm. 30], 6 f.

[38] T. Steinbüchel : Große Gestalten des Abendlandes. Trier 1951, 104.

[39] Vgl. Ennarrationes in Ps. 40, 3 (PL 36, 1861) : Ne putarent illi qui intelligunt egenum et pauperem, recipiendos quidem se esse in caelum, sed negligi in terra ; et non sperarent nisi quod futurum est in aeternum, quod autem praesens est, putarent Deum non curare in sanctis et fidelibus suis ; ubi dixit quod maxime expectare debemus, Dominus conservet eum, et vivificet eum respexit ad istam vitam. Et beatum, inquit, faciat eum in terra ... non te deserit Deus in terra.

[40] Amari : a. a. O. [Anm. 8], 134 : La penetrazione dell'eterno nella storia ha luogo in un ordine interno e segreto : nello spirito dell'uomo intelligente e libero.

[41] De Vera Relig. (27) stammt aus dem Jahre 391. Vgl. auch Ennar. in Ps. 9, 7 und Ep. 90 ; PL 33, 313 ff., u. a.

allem bezieht er sich auf die Psalmen, die immer wieder von der Gottesstadt sprechen (Ps. 86, 2 ; 47, 9 ; 45, 5 u. a.). « Aus diesen und ähnlichen Zeugnissen, die anzuführen viel zu weit ginge, haben wir erfahren, daß es einen Gottesstaat gibt. Und wir begehren seine Bürger zu sein, aus jener Liebe, die uns sein Gründer eingeflößt hat. Diesem Gründer des heiligen Staates nun ziehen die Bürger des Weltstaates ihre Götter vor, weil sie nicht wissen, daß er der Gott der Götter ist... Im Bewußtsein meiner Schuldhaftigkeit will ich nun... darangehen, Ursprung, Entwicklung und verdienten Ausgang der beiden Staaten zu erörtern, des irdischen und des himmlischen, die, wie wir sagten, in der Weltzeit gewissermaßen verflochten und miteinander vermischt sind. » [42] Ihren Ursprung haben die beiden Staaten in der Transzendenz. Bereits das vorweltliche Drama des Engelskampfes ist Kampf zwischen der *civitas Dei* und *civitas diaboli*, denn die beiden Gemeinschaften umfassen nicht nur die Menschen, sondern auch die Engel « Die Vorgeschichte der beiden Staaten, die faktisch ineinander verflochten und vermengt sind, liegt bei den Engeln, und ihr Ende liegt im Jenseits. » [43] Man kann also nicht « von vier Staaten sprechen, nämlich von zwei der Engel und ebensovielen der Menschen, sondern nur von zweien, die Gemeinschaften sind : eine der Guten, eine der Bösen, begründet nicht nur unter den Engeln, sondern auch unter den Menschen » [44]. In der gemeinsamen Urgeschichte war diese Spaltung nur latent vorhanden. Sie wurde aber beim Brudermord Kains an Abel sichtbar [45] und trat später voll zutage : die *civitas terrena* mit dem Turmbau zu Babel [46], die *plantatio civitatis Dei* mit Abraham [47]. Hat nun jede dieser beiden *civitates* eine eigene Geschichte ? Die *civitas Dei* eine *historia sacra*, die *civitas terrena* eine *historia profana* ?

Zunächst sei festgestellt, daß sich diese beiden *civitates* weder auf einen bestimmten Ort noch auf eine bestimmte Zeit festlegen lassen. Ziegenfuß bemerkt daher, daß es falsch sei, diesen Begriff, wie immer noch üblich, mit « Staat » zu übersetzen. Es ist vielmehr der Verband

[42] CD XI, 1. Vgl. auch CD XIV, 1 : civitates duas secundum scripturas nostras merito appellare possumus.

[43] E. Seeberg : Geschichte und Geschichtsanschauung. Zschr. f. Kirchengeschichte 60 (1941) 328.

[44] CD XII, 1.

[45] CD XV, 5 : Primus fuit terrenae civitatis conditor fratricida.

[46] CD XIV, 10 : Ab illa superbia aedificanda turris usque in caelum... apparuit civitas impiorum.

[47] CD XIV, 12 : A Patre Abraham incipit esse notitia eius evidentior et clariora leguntur promissa divina, quae nunc in Christo videmus impleri.

einer Gemeinschaft, die in dem jeweiligen Reich Bürger sind [48]. Man kann also die beiden Gemeinschaften nicht mit empirischen Institutionen (etwa Kirche und Staat) identifizieren. Man darf sie aber auch nicht zu einer bloßen mystischen Konstruktion verflüchtigen, die nichts mehr mit Geschichte zu tun hat [49]. Sie sind einfach zwei Bürgerschaften, « nicht mehr und nicht weniger » [50]. Es sind zwei Gemeinschaften, die in dieser Welt hart nebeneinanderstehen, ja so eng ineinander verschlungen und miteinander verbunden, daß sie nicht zu trennen sind. Es sind zwei Gruppen von Menschen. « Es gibt ein Babylon, es gibt ein Jerusalem... Jenes hat den Teufel zum König, dieses hat Christus zum König... Alle, die Irdisches sinnen, alle, die irdisches Glück Gott vorziehen, alle, die Ihriges suchen und nicht, was Jesu Christi ist..., gehören zu jenem einen Staate, der mystisch Babylon genannt wird... und den Teufel zum König hat. Alle dagegen, die nach dem trachten, was oben ist (Kol. 3, 1), die sich vor Sünde hüten, die sündigend sich nicht schämen zu bekennen..., die alle gehören zum einen Staat, der Christus zum König hat. » [51] Oder wie Augustinus es an anderer Stelle ausdrückt : « Auf zwei Arten von Menschen achtet : die eine derer, die in Mühe sind, die andere, in deren Mitte sie sich mühen ; die eine derer, die an die Erde, die andere derer, die an den Himmel denken... Aber vermischt sind diese Arten von Menschen. » [52] Dieses Sich-Ineinander-Schieben der beiden Gemeinschaften macht einen doppelten Geschichtsablauf natürlich außerordentlich schwierig, denn es liegen ja keine empirischen Kriterien vor, nach denen man unterscheiden könnte, was *historia sacra* und was *historia profana* objektiv wäre. Das Kriterium für die beiden Staaten ist ein übersinnliches, die Liebe : « Die Selbstliebe bis zur Gottesverachtung schuf den irdischen, die Gottesliebe bis zur Selbstverachtung schuf den himmlischen Staat. » [53] Ob aber der einzelne Mensch zur einen oder anderen Gemeinschaft gehört, ob er von der Gottes- oder der

[48] Ziegenfuss, a. a. O. [Anm. 4], 119.

[49] O. Herding : Augustin als Geschichtsdenker. Universitas 2 (1947) 654 : « Die beiden 'Staaten' müssen also Gemeinschaften sein, die keine Geschichte im säkularen Sinne haben können, denn sie haben nichts mit Raum und Zeit zu tun. »

[50] W. Kamlah : Christentum und Geschichtlichkeit. Stuttgart 1951, 159.

[51] Ennar. in Ps. 61, 5-7 (PL 36, 733-34).

[52] Ennar. in Ps. 51 (PL 36, 603-604) ; vgl. auch 602 : modo in hoc saeculo cives utriusque regni permixti sunt : corpus regni terreni et corpus regni caelestis commixtum est.

[53] CD XIV, 28. Daher werden auch die anderen Formulierungen, die Augustinus für die beiden Staaten gebraucht, verständlich : *civitas secundum carnem viventium* und *civitas secundum spiritum viventium* (CD XIV, 1 ; 2).

Selbstliebe getrieben wird, das läßt sich vor dem Endgericht nicht mit Sicherheit feststellen. Dafür haben wir nur Indizien, die nicht ausreichen für eine scharfe Abgrenzung der *civitas dei* und der *civitas terrena*.

Nun ist allerdings nicht zu übersehen, daß Augustinus eine « Geschichte der weltlichen Reiche » kennt. « Babylon und Rom sind die weithin leuchtenden Brennpunkte der politischen Weltgeschichte. Babylon das erste Rom, Rom das zweite Babylon. » [54] Vor allem aber ist Rom schlechthin die Vertreterin der *civitas terrena* [55]. Rom hat jedoch eine fest umrissene und feststellbare Geschichte. Läßt diese sich nicht als selbständige *historia profana* im Gegensatz zu der von Gott gelenkten *historia sacra* erkennen, sozusagen als Geschichte des Schlechten im Gegensatz zur Geschichte des Guten ?

In seinem Frühwerk « De Ordine » (386) hat Augustinus auch dem Schlechten einen Platz in der Gesamtordnung der Welt eingeräumt : « ... wie könnte es nicht in der Ordnung sein, wiewohl es Gott nicht liebt ? Das ist ja doch gerade die Ordnung des Schlechten, daß es von Gott nicht geliebt wird... So steht das Schlechte, das Gott nicht liebt, einerseits nicht außerhalb der Ordnung, und andererseits liebt er doch die Ordnung selbst ; gerade dies liebt er nämlich, das Gute lieb zu haben und das Schlechte nicht lieb zu haben, und das ist ein Merkmal erhabener Ordnung und göttlicher Einrichtung. Weil nun diese Ordnung und Einrichtung die Harmonie des Weltalls gerade durch die Unterscheidung wahrt, so kommt es, daß das Schlechte sogar notwendig sein muß.» [56] Selbst wenn die « Weltgeschichte » daher vorwiegend aus Bösem bestünde, wäre sie nicht dem Kompetenzbereich der göttlichen Vorsehung entzogen. Nun findet man aber eine ganze Menge Gutes auch im römischen Reich. Das ist alles nur von Gott her zu erklären und zu verstehen « und es ist kein Gedanke daran, daß die Götter... das römische Reich hätten vermehren und bewahren können » [57]. « Nein, Gott, der Urheber und Spender alles Glücks, er, der einzig Wahre, ist es, der die irdischen Reiche Guten und Bösen verleiht ; aber nicht willkürlich und gleichsam zufällig. Denn er ist Gott, nicht das Schicksal, und handelt nach einer uns zwar verborgenen, ihm aber klar vor Augen liegenden Ordnung der Dinge und Zeiten. » [58] Die Ursache der Größe des römischen Reiches ist weder

[54] Scholz : a. a. O. [Anm. 31], 174. Vgl. CD XVIII, 2 ; 22.
[55] CD I, 30 ; V, 14 ; 18 ; 19.
[56] De Ordine 1, Gespräch VII, 18. Vgl. Keseling, a. a. O. [Anm. 9], 128.
[57] CD IV, 28.
[58] CD IV, 33.

Zufall noch Schicksal, « wie diese Worte von denen verstanden werden, die zufällig nennen, was überhaupt keine oder wenigstens keine in einer vernünftigen Ordnung begründeten Ursachen hat, und schicksalhaft, was ohne Gottes und der Menschen Wille in notwendigem Ablauf der Dinge sich ereignet. Vielmehr werden unfraglich durch göttliche Vorsehung die menschlichen Reiche gegründet »[59]. Man kann also auch aus der « Geschichte der irdischen Reiche » keine *historia profana* konstruieren, die außerhalb der göttlichen Vorsehung – etwa von *den Göttern* gelenkt – abliefe. Man kann sie *historia profana* nennen, wenn man sich vergegenwärtigt, daß sie auch als solche in den Händen Gottes liegt, denn « der höchste und wahre Gott mit seinem Wort und dem Heiligen Geist... hat sicher nicht gewollt – wer dürfte das glauben ? – daß die Reiche der Menschen, die Fürsten mitsamt den Untertanen, den Gesetzen seiner Vorsehung entzogen seien »[60]. Geschichte im wirklichen Sinne des Wortes umfaßt eben das ganze Menschengeschlecht[61].

Die Einheit der Geschichte

Augustinus hat zum erstenmal eine Geschichtsphilosophie « im Lichte der christlichen Weltanschauung, also vom Standpunkt der Offenbarung aus »[62] errichtet. Die Geschichte hat einen Anfang und ein Ende, ein Ziel. « Was aber an diesem Gang der Geschichte auf dieses ewige, einmalige Ziel hin eindeutig erkennbar und deutbar ist, das sind nur die entscheidenden Handlungen Gottes selbst. »[63] Diese Handlungen Gottes werden uns kompetent nur in der Heiligen Schrift, der *historia sacra* mitgeteilt. « Allein an diesen Offenbarungen läßt sich der Fortgang, der Fortschritt zum Ende hin ablesen. »[64] Daneben gibt es die profane Historiographie, die *historia profana*, die zwar zur Klärung ein-

[59] CD V, 1.

[60] CD V, 11

[61] De Vera Religione 25 (46) : Quoniam igitur divina providentia, non solum singulis hominibus quasi privatim, sed universo generi humano tamquam publice consulit, quid cum singulis agatur, Deus qui agit, atque ipsi, cum quibus agitur, sciunt. Quid autem agatur cum genere humano, per historiam commendari voluit, et per prophetiam.

[62] J. Reinkens : Die Geschichtsphilosophie des heiligen Augustinus. Schaffhausen 1866, 37.

[63] M. Müller : a a. O. [Anm. 7], 686.

[64] Ebd.

zelner strittiger Fragen herangezogen werden kann, die aber nicht ins Gewicht fällt, wenn es gilt, den großen Ablauf der Universalgeschichte zu beschreiben.

Die Universalgeschichte selbst ist nur als *historia sacra* verständlich, denn worauf es in der Geschichte ankommt, « ist nicht die vergängliche Größe von Reichen, sondern Erlösung und Verdammung in einer eschatologischen Zukunft. Das feste Ziel für das Verständnis der gegenwärtigen und vergangenen Geschehnisse ist die letzte Vollendung : Jüngstes Gericht und Auferstehung. Dieses Endziel bildet das Gegenstück zum ursprünglichen Beginn der Menschheitsgeschichte mit Schöpfung und Sündenfall. Auf diese beiden überhistorischen, ersten und letzten Geschehnisse bezogen, ist die Geschichte selber ein Interim zwischen der ersten Offenbarung des Heilsgeschehens und dessen zukünftiger Erfüllung. Nur in dieser Perspektive eines entscheidenden Heilsgeschehens tritt die profane Geschichte überhaupt in den Gesichtskreis von Augustin » [65]. Die *historia profana* – wenn man die Geschichte der irdischen Reiche so nennen will – ist nicht so zu verstehen, daß sie aus dem Rahmen der Gesamtgeschichte, die nur als Heilsgeschichte Sinn hat, herausfiele, sich verselbständigte und im Gegensatz zur *historia sacra* stünde. Vielmehr erscheint Augustin, der mit den Augen des Glaubens sieht, « der ganze historische Prozeß der heiligen wie der profanen Geschichte als vorherbestimmte *ordinatio Dei*. Insofern dient der ganze Plan des Augustinischen Werkes dem Zweck, Gott in der Geschichte zu rechtfertigen. Die Geschichte ist jedoch ganz und gar Gott unterstellt » [66]. Somit ist es evident, daß Augustinus « eine Einheit in der Geschichte statuiert und auch tatsächlich den Versuch macht, die Weltgeschichte als Entwicklung des aufgestellten Prinzips darzustellen » [67]. Dieses Prinzip ist Gott. Der Prozeß der Manifestation ist die *historia sacra*.

[65] Loewith : a. a. O. [Anm. 1], 155.
[66] A. a. O. 157.
[67] A. Niemann : a. a. O. [Anm. 26], 66.

Lorenz Volken MS

Hamann, der Magus im Norden

Johann Georg Hamann ist in die Geschichte eingegangen als der « Magus im Norden ». Unter diesem Titel versteht man durchwegs den Geheimnisvollen, Widerspruchsvollen, Dunklen, der etwas vom Zauberer und wohl auch etwas vom Priester hat. Hamann, der schon von Jugend auf kahle, schien mit 58 Jahren ein Greis und war ein Stotterer, der neben Kant zu den ansehnlichsten Mitgliedern der Hypochonderbruderschaft von Königsberg gehörte : dieser Mann war der Anreger der ganzen Sturm- und Drangbewegung !

Hamann, der sich selbst über seine Ausschweifungen anklagt und seine Unmäßigkeit im Essen und Trinken beklagt, galt und gilt bei vielen als Weiser, sodaß ein ihm Nahestehender ihn bezeichnen konnte « als Mischmasch von großem Geiste und armen Tropfe ». Magus, im Sinn des Dunklen, Widerspruchsvollen, ist Hamann nicht nur in seinem Leben, sondern auch in seinem Denken, das überhaupt einen durchaus persönlichen Einschlag hat : er war nicht nur der Lehrer Herders ; Kierkegaard, der Verkünder des Paradoxes und Vertreter der « indirekten Mitteilung », war sein eigentlicher Schüler. Hamann war nicht bloß für das allgemeine Geistesleben so bedeutend, daß Goethe sich mit dem Gedanken trug, seine Werke herauszugeben [1] ; er war auch Philosoph. So

[1] J. W. Goethe : Aus meinem Leben, Dichtung und Wahrheit, 12. Buch, in : Sämtliche Werke in vierzig Bänden, Bd. 22, Stuttgart und Tübingen 1855, S. 80 : « Ich gebe die Hoffnung nicht auf, eine Herausgabe der Hamannschen Werke entweder selbst zu besorgen, oder wenigstens zu befördern. » Goethe nennt Hamann einen merkwürdigen Geist, einen würdigen einflußreichen Mann, der ihm « damals ein ebenso großes Geheimnis war » und schreibt : « Man ahnete hier einen tiefdenkenden gründlichen Mann, der, mit der offenbaren Welt und Literatur genau bekannt, doch auch noch etwas Geheimes, Unerforschliches gelten ließ, und sich darüber auf eine ganz eigene Weise aussprach. Von denen, die damals die Literatur des Tags beherrschten, ward er freilich für einen abstrusen Schwärmer gehalten,

hat sich denn auch ein Hegel eingehend mit ihm befaßt. Aus der 73 seitigen Schrift, die er als Einleitung in die Rothsche Ausgabe der Werke Hammans – in seiner Berlinerperiode – in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik veröffentlichte, ergibt sich, daß Hegel das Schrifttum Hamanns gelesen und sich auch sehr um das Biographische interessiert hat. Tatsache ist, daß Hamann, der Packhofverwalter von Königsberg, heute – direkt oder indirekt, z. B. durch Kierkegaard – kaum weniger Einfluß auf das Denken unserer Zeit ausübt als sein Zeitgenosse und Mitbürger Immanuel Kant.

I

Es ist erfreulich, daß *H. A. Salmony* ein auf gründlicher Forschung beruhendes Werk geschrieben hat, das die philosophischen Probleme Hamanns darstellen will [2].

In seiner kritischen, offenen Darstellung untersucht Salmony zuerst die Quellen, mit denen es schlecht bestellt ist: die einzige vollständige von J. Nadler besorgte Ausgabe der Werke ist nach zu willkürlichen Prinzipien bewerkstelligt worden als daß man sich unbedingt auf den gebotenen Text verlassen könnte (S. 23).

Die Einleitung, die 80 Seiten umfaßt, gibt zunächst eine Orientierung über die Biographen Hamanns und die Verfälschung seiner Biographie. Ist es zu verwundern, daß die Biographen nicht einig sind über einen solchen « Magus » ? Was das Leben Hamanns betrifft, begnügt sich Salmony mit biographischen Hinweisen, da die historische Arbeit nur unternommen worden ist in Hinsicht auf das darzustellende philosophische Denken Hamanns. Etwas eingehender wird die Bekehrung, « die Höllenfahrt der Selbsterkenntnis », die « spermologische » Einstellung und die Gewissensehe Hamanns behandelt.

eine aufstrebende Jugend aber ließ sich wohl von ihm anziehen. Sogar die Stillen im Lande, ... jene frommen Seelen, welche, ohne sich zu irgend einer Gesellschaft zu bekennen, eine unsichtbare Kirche bildeten, wendeten ihm ihre Aufmerksamkeit zu, und meiner Klettenberg, nicht weniger ihrem Freunde Moser, war der Magus aus Norden (unterstrichen im Text) eine willkommene Erscheinung » ibid. S. 78-79.

[2] H. A. Salmony : *Johann Georg Hamanns metakritische Philosophie, 1. Bd. : Einführung in die metakritische Philosophie J. G. Hamanns.* – Evangel. Verlag, Zollikon 1958. 338 S.

Was in diesem Artikel mit einem rein zahlenmäßig seitenangebenden Verweis auf dieses Werk als Gedankengut Hamanns zitiert wird, sind Ausdrücke von Hamann selbst, wenn nicht eigens etwa anderes vermerkt wird.

Was nun den Hauptteil des Buches : « Hamanns Auffassung der Philosophie » betrifft, soll hier versucht werden, die Hauptgedanken, so verständlich und geordnet als möglich, zusammenzufassen.

Auf die Frage : Was ist Philosophie ? wird keine Begriffsbestimmung gegeben. Eine Definition der Philosophie ist als logische Begriffsdefinition ausgeschlossen (S. 139, 179). Salmony versucht auch keine andere, etwa eine umschreibende, zu geben. Er betont von Anfang an, daß nach Hamann die Philosophie christlich sein muß und daß es ihr Amt ist, « der leibhafte Moses, ein Orbil des Glaubens » zu sein. Alle Philosophie muß auf Gott bezogen sein ; der Glaube ist konstitutiv für das philosophische Denken. Die Philosophie hat Sokrates zum Vorbild. Das sokratische Wissen des Nichtwissens ist das Gegenteil des Allgemeingültigen, Beweisbaren, für jeden Verfügbaren. Im Göttlichen der Unwissenheit, im Menschlichen des Genies « scheinet vermutlich die Weisheit des Widerspruchs verborgen zu seyn, woran der Adept scheitert und worüber ein Ontologist die Zähne blöckt... » (S. 185).

Was vor allem die wahre Philosophie von der falschen unterscheidet, ist das im Erleben der eigenen Widersprüchlichkeit angelegte Koinzidenzprinzip : « principium coincidentiae oppositorum » (S. 190). « Diese Koincidenz scheint mir immer der einzige zureichende Grund aller Widersprüche und der wahre Prozeß ihrer Auflösung und Schlichtung, aller Fehde der gesunden Vernunft und reinen Vernunft ein Ende zu machen » (S. 188).

Überhaupt wird die ganze Philosophie « zu einem Elementarbuch der Erkenntnis », zu einer Grammatik der Vernunft (S. 213). Mit Hilfe dieser Grammatik wird « das Buch der Natur und der Geschichte » gelesen, dem Hamann Chiffre-Charakter zuspricht. Für ihn ist « Chiffre » ein von einem höheren Wesen, Gott, geschriebenes und dem Menschen zur Entzifferung gegebenes Geheimzeichen : Die Natur ist wie ein Buch. Hamann schrieb an Kant : « Es gehört also mehr dazu als Physik, um die Natur auszulegen. Physik ist nichts als das Abc. Die Natur ist eine Aequation einer unbekannten Größe ; ein hebräisches Wort, das mit bloßen Mitlauten geschrieben wird, zu dem der Verstand die Punkte setzen muß » (S. 150). « Wir haben », schreibt er anderswo, « an der Natur nichts als Turbatverse und disiecta membra poetae zu unserm Gebrauch übrig. Diese zu sammeln ist des Gelehrten ; sie auszulegen, des Philosophen... » (S. 150).

Der Philosoph hat noch ein anderes wichtigeres Buch auszulegen : das ist die Geschichte. Der Hauptteil dieses Buches heißt : der Mensch.

Dieser ist in der Welt noch gar nicht fertig, sondern « in der Mache ». Alles Menschliche ist wesentlich geschichtlich (S. 147). Die Geschichte aber ist ein großes Drama, dessen Zuschauer nur Gott ist, der als Zuschauer außerhalb der Geschichte stehen muß, um alles im Zusammenhang zu sehen. Er wirkt aber so stark auf die Geschichte, daß er der « erste und einzige Handler » und die Geschichte der Gang Gottes über die Nationen ist (S. 144-145). Gegenüber der Aufklärung, die vor allem auf die Verstandeserleuchtung besteht und allgemeine Prinzipien und « ewige Wahrheiten » im Auge hat, behauptet Hamann : « Philosophie ohne Geschichte sind Grillen und Wortkram. » « Geschichte ist die beste und einzige Philosophie... » (S. 143).

Wenn dem so ist, wie kann dann die Philosophie Hamanns als Grammatik der Vernunft erscheinen ? Besagt Vernunft denn nicht Allgemeingültigkeit, Evidenz ? Gewiß, das besagt sie im Sinne der « falschen » Aufklärung. Aber dann ist die Vernunft « ein Ölgötze, dem ein schreiender Aberglaube göttliche Attribute andichtet » (S. 199).

Von dieser Teilansicht ausgehend hat man den Kampf gegen die Vernunft als Mittelpunkt von Hamanns Werk und Leistung angesehen. Wenn Hamann der Überwinder der Aufklärung – sowie der Begründer der Sturm und Drangbewegung und der Theologie des Irrationalismus geworden ist, so war das, wie es heißt, das Ergebnis seines « Kampfes gegen die Vernunft ». Aber wie es Hamann hier nicht um die Aufklärung als solche ging, so ging es ihm auch nicht um die Vernunft als solche, sondern um ihren « Mißverstand », und das ist der Fall, wenn sie ihre Grenzen überschreitet und sich *offenbaren will*, worin « der größte Widerspruch und Mißbrauch derselben » besteht (S. 198). Darum kann man denn auch bei Hamann Sätze wie diese finden : « Ohne Vernunft keine Religion ». « Weiß man erst was Vernunft ist, so hört aller Zwiespalt mit der Offenbarung auf » (S. 198). « Vernunft ist die Quelle aller Wahrheit und aller Irrtümer. » « Die Vernunft ist heilig recht und gut. » Einmal heißt es sogar : « Was ist die Religion anders als die lautere gesunde Vernunft... » (S. 200).

Dieser letzte Satz vor allem läßt voraussetzen, daß Hamann Vernunft in einem besondern eigenen Sinn versteht. Er würde sonst wohl nicht am Ende seines Lebens an Jacobi schreiben : « Vernunft ist für mich ein Ideal. »

Vernunft ist das Vermögen zu denken, das auf dem Vernehmen beruht : Ohne Sprache hätten wir keine Vernunft, sagt Hamann (S. 208). Die Sprache « gebärt » die Vernunft und nicht umgekehrt. Sie ist die

Mutter der Vernunft, ihr A und O. Hamann schreibt an Herder : « Vernunft ist Sprache, Logos. An diesem Markknochen nage ich und werde mich zu Tode darüber nagen » (S. 212). Die Sprache ist für ihn « Organon und Criterium der Vernunft ». « Das ganze Vermögen zu denken beruht auf Sprache », die Hamann ein « Sacrament » nennt (S. 212).

Diese Sätze machen den Kern der Schrift : « Metakritik über den Purismus der Vernunft » aus, mit der Hamann die Kritik der reinen Vernunft Kants angreift. Nach Hamann geht es Kant um drei Reinigungen : Die Vernunft wird gereinigt : erstens von aller Überlieferung, von Glauben und Tradition, zweitens von jeder Erfahrung und drittens von der Sprache. « Der dritte höchste und gleichsam empirische Purismus betrifft auch noch die Sprache » (S. 206). Dieser letzte Purismus fällt die Entscheidung über die Möglichkeit der « Reinheit » der Vernunft, denn dieser letzte bisher noch nicht in Angriff genommene Schritt ergäbe sich, wie Salmony sagt, « als notwendige Konsequenz des geschichtlichen Reinigungsvorganges, als das Zu-Ende-Denken des puristischen Gedankens » (S. 207). Indem Hamann die Undurchführbarkeit dieses Purismus, der ja nicht gelingen kann, ohne die Vernunft selbst aufzuheben, nachweist, soll aber nicht nur das ganze puristische Streben insbesonders widerlegt, der gesamte geschichtliche Purifikationsprozeß ad absurdum geführt, sondern auch und vorallem das Verhältnis von Vernunft und Sprache bestimmt werden.

Was Kant scheiden will : Sinnlichkeit und Verstand – Anschauung und Begriff – das findet sich in der Sprache als Ort ihrer Einheit zusammen. Es entspringen nämlich « Sinnlichkeit und Verstand als zwey Stämme der menschlichen Erkenntnis aus einer gemeinschaftlichen Wurzel, sodaß sie durch jene Gegenstände gegeben und durch diesen gedacht werden; zu welchem Behuf nun eine so gewaltthätige, unbefugte, eigensinnige Scheidung desjenigen, was die Natur zusammengefügt hat ! » (S. 209). Die gemeine Volkssprache gibt uns das schönste Gleichnis für die « hypostatische Vereinigung der sinnlichen und verständlichen Naturen ».

Der höchste Purismus der Vernunft wird gerade durch diese « Vereinigung » verunmöglicht, die durch die « Sprache » zustande kommt. Wie die « Sinnlichkeit und Vernunft », so hat es auch die Sprache überhaupt mit der Existenz zu tun. Nun ist aber « unsere Existenz älter als unsere Vernunft ». Die Priorität gegenüber der Vernunft besitzt aber auch die Sprache. Man darf nun hier, wie Salmony eigens betont, nicht logisch auf eine Gleichsetzung von Sprache und Existenz schließen, ob-

wohl sich Hamann gegenüber Jacobi über eine Identifikation von Sein und Wort geäußert hat. Nach Salmony macht Hamanns Denken hier einen Sprung. Und diesen Sprung kann man nicht verdecken, indem man das Sein im Sinne Jacobis vom Sein im Sinne Hamanns unterscheidet.

Nach Salmony sind übrigens bei Hamann die Begriffe: Sein, Dasein, Existenz völlig synonym. Wenn man hier an die scholastischen Unterscheidungen denkt, so verfehlt man Hamanns Ansicht (S. 334 Anm. 5). Mit Existenz ist immer menschliche Existenz gemeint. Diese Einengung des Existenzbegriffes durch die Anwendung auf den Menschen ist eine Tat Hamanns, die seinen Existenzbegriff von der alten « existentia » wesentlich unterscheidet (S. 337 Anm. 5). Dieser neue Existenzbegriff wird von Kierkegaard verwendet und erhält durch ihn eine neue Bedeutung. Hamanns Begriff der Existenz deckt sich nicht mit dem Kierkegaards, erst recht nicht mehr mit dem modernen Existenzbegriff.

Was ist denn nach Hamann die Existenz ? Sie ist das nicht bloß durch die Vernunft, sondern auch im Glauben anerkannte Sein. Zunächst gibt es hier ein negatives Verhältnis zur Vernunft. Das Sein in seiner Gesamtheit wird nicht durch die Vernunft oder durch unsere Erkenntniskräfte überhaupt erkannt. Hamann schreibt : « Weil unsere Vernunft blos aus den äußeren Verhältnissen sichtbarer sinnlicher unstätiger Dinge den Stoff ihrer Begriffe schöpft, um selbige nach der Form ihrer innern Natur selbst zu bilden, und zu ihrem Genuß und Gebrauch anzuwenden : so liegt der Grund der Religion in unserer Existenz und außer der Sphäre unserer Erkenntniskräfte, welche alle zusammen genommen den zufälligsten und abstractesten Modum unserer Existenz ausmachen » (S. 218). Hamann betont den Vorrang des Seins. Das Cogito ergo sum, kehrt er um. Es muß heißen : Sum ergo cogito oder noch hebräischer : Est, ergo cogito. Hamann ist sich bewußt, daß mit der Inversion dieses Prinzips vielleicht das ganze System eine andere Sprache und Richtung bekommt.

In der Anerkennung des Seins im Glauben liegt der eigentlich volle Sinn der Existenz. Die diesbezüglich wichtigsten Aussagen Hamanns sind folgende (alle S. 219) : « Ist das Sein, das Sein an sich, ein wirklicher Gegenstand ? nein, sondern das allgemeinste Verhältnis, dessen Dasein und dessen Eigenschaften geglaubt werden müssen ! » « Unser eigen Daseyn und die Existenz aller Dinge außer uns muß geglaubt und kann auf keine andere Art ausgemacht werden. » « Dasein ist Realismus, muß geglaubt werden. »

Wenn dem so ist, so ist es begreiflich, daß Salmony schreiben kann : Hamann meint Existenz « einzig und allein vor Gott ». Sie kommt nur dem Menschen zu und ist in der Welt noch unterwegs, nicht daheim. Daher ihr Heimweh und ihre Angst. Sie ist wie alles Endliche begrenzt und gerade in der Bezogenheit auf ihre Grenzen verwirklicht sie sich in der Begegnung mit Gott (S. 221).

Die langjährige Vertrautheit mit dem sprudelnden, disparaten Gedankenreichtum Hamanns hat es Salmony ermöglicht, durch alles Drum und Dran die Grundzüge des Gesamtwerkes bloß zu legen. Was in seiner Darstellung vorallem angenehm berührt, betrifft das wichtigste Anliegen seiner Arbeit : Hamanns Philosophie nicht nur in ihrer ganzen Gegensätzlichkeit, sondern auch im letzten Zusammenhange zu verstehen. Eine gewisse complexio oppositorum ist hier aufgezeigt, die katholisch anmutet. Salmony unterstreicht immer wieder, wie Hamann alles in seinem Denken und Leben – auch seine allzu menschlichen Seiten – auf Gott bezogen sieht.

Wenn hier « Hamanns Auffassung der Philosophie » dargestellt wird, so dürfen wir das Wort Philosophie nicht – im engern Sinn – als ein rein auf natürlicher Erkenntnis aufgebautes, zusammenhängendes Denken verstehen : es geht hier um eine christliche Philosophie im radikalsten Sinne des Wortes.

Im einzelnen vermißt man im Buche Salmonys eine geordnete Bibliographie von und über Hamann ; die Anmerkungen zeigen, daß ein reiches Schrifttum verwendet worden ist. Da Salmony die Zusammenhänge sucht, hätte er meines Erachtens gut getan, in seiner Darstellung organischer voranzugehen und das zusammen zu behandeln, was auch im Sinne Hamanns zusammengehört.

Gleich zu Beginn der Darstellung z. B. wirft Salmony die Frage auf : was ist Philosophie ? und behandelt ihr Verhältnis zu Sokrates, zum Glauben, zur Theologie (S. 139-142). Erst später, in einem andern Zusammenhang, führt er das aus, was man hier als Antwort erwartet hätte : « Der Begriff der Philosophie, die Definitionen und die These der Undefinierbarkeit » (S. 178). Und dann kommt er wieder auf Sokrates zurück und äußert Gedanken, die den weiter oben behandelten innerlich verbunden sind : Sokrates als philosophisches Vorbild – Porträt des wahren Philosophen. Überhaupt fallen – vielleicht wegen der gedrängten Darstellung – einige m. E. unnötige Wiederholungen auf. So wird z. B. der Satz : Ohne Philosophie gibt es keine Geschichte, auf den Seiten 165 und 166 viermal ausdrücklich zitiert.

Salmony ist sich bewußt, daß Hamann nicht nur sagte : « Je dunkler desto inniger » (S. 43), sondern daß er am vorletzten Jahre seines Lebens an Jacobi schrieb : « Ich verstehe mich selbst nicht... mein fester Vorsatz und Wunsch ist, anders zu schreiben, ruhiger und deutlicher »[3]. Darum ist hier versucht worden, die Darstellung Salmony's in etwas anderer, deutlicherer Gliederung wiederzugeben. Wer wie Salmony die Grundzüge Hamanns aus den bunten Zutaten herauszuheben versteht, mag in der Gedankenwelt Hamann's viel mehr Logik entdecken, als er zunächst anzunehmen geneigt ist.

Nachdem Salmony bemerkt, daß Wiedersprüche bei Hamann überall sichtbar werden, und daß eine Erhellung der « Dunkelheit » des Magus nur um den Preis der begrifflichen Einebnung geschehen könnte, sagt er : « Das worum es Hamann aber stets eigentlich geht, ist nie widersprüchlich, nie 'dunkel', nie unklar. » Und das heißt hier : « Die Bezogenheit der Existenz unmittelbar auf Gott » (S. 221). Nun aber besteht gewissermaßen diese Bezogenheit im Wort. Auf alle Fälle spielt das Wort hierin eine entscheidende Rolle : es ist ein Grundzug – vielleicht der wesentlichste – in der Gedankenwelt Hamanns.

II

Es wäre schwierig und kaum lohnenswert, sich in eine Diskussion darüber einzulassen, ob Salmony Hamanns Philosophie im einzelnen immer richtig dargestellt habe. Wichtig wäre es, einige Grundgedanken Hamanns zu besprechen. Da dies aber zu weit führen würde, soll hier nur ein Grundgedanke, den Salmony nicht genügend hervorgehoben hat, in einem biblischen und scholastischen Zusammenhang beleuchtet werden – umso mehr als er heute von nicht geringer oekumenischer Bedeutung ist : gemeint ist das *Wort*.

Das menschliche Wort ist ein leib-seelisches Gebilde : ein akustisches Zeichen, das wesentlich auf etwas Geistiges hinweist durch das es irgendwie « Abbild » einer geistigen oder materiellen Wirklichkeit ist. Das Wort ist in jedem Falle immer ein wesentlich bezogenes Sein. Wenn beim Gebrauch des Wortes diese Bezogenheit vergessen oder vernach-

[3] C. H. Gildemeister : Johann Georg Hamann's, des Magus im Norden, Leben und Schriften, Bd. V : J. G. Hamann's Briefwechsel mit Friedrich Heinrich Jacobi, Gotha 1868, S. 495. Im folgenden zitiert : Gildemeister.

lässigt wird, so kommt es zum Mißbrauch des Wortes. Hamann war sich dieses Mißbrauches bewußt. « Ein allgemeines Wort », schreibt er an Jacobi, « ist ein leerer Schlauch, der sich alle Augenblick anders modifiziert und überhaupt platzt und gar nicht mehr Luft in sich behalten kann ; und lohnt es wohl, sich um ein dummes Salz, um einen Balg zu zanken, der ohne Inhalt ist ? »[4] Er selbst sagte, daß er sich mit mancherlei Zungen ausdrücke, die Sprache der Sophisten, der Wortspieler, der Kreter und Araber rede, Kritik, Mythologie, Rebus und Grundsätze durcheinander schwatze, so daß ein Laie und Ungläubiger seine Schreibart nicht anders als für Unsinn erklären könne. Nadler konnte schreiben : « Hamanns Denken und Leben stand unter der Magie des Wortes. »[5] Allerdings wurde diese Magie immer mehr in den Dienst des göttlichen Wortes gestellt, dessen geheimnisvolle Macht und Wirklichkeit ihm seit seinem « Zentralwiderfahrnis » immer mehr aufging.

Als Hamann nämlich um Ostern 1758 nach einem ausschweifenden Leben über der Bibel zusammenbrach, hatte das als Folge, daß er « als Prophet des lebendigen Wortes » aufstand[6].

In seiner Korrespondenz mit Jacobi nennt er seine Philosophie Verbalismus[7] und schreibt ihm am 30. April 1787 folgendes : « Jeder wünscht die Umschaffung der Philosophie, hofft sie, arbeitet daran, trägt sein Schärflein dazu bei. Was in Deiner Sprache das Sein ist, möchte ich lieber das Wort nennen. »[8] Und das letzteWort seines « letzten Blattes », in dessen Mitte er in der Sprache der Vulgata schrieb : In principio erat verbum... schließt er so ab : « Domini auctae linguae imitator, salutem 2 Pet. III. 15 et misericordiam eius, omnis religionis arbitrans sufficientem, seminiverbius Act. XVII. 18. »[9] Hamann wollte also « Nachahmer der erlauchten Sprache des Herrn » sein und legt sich seinen letzten Namen bei : « Samenredner » – im paulinischen Sinn.

[4] Gildemeister : S. 513.

[5] J. Nadler : Johann Georg Hamann, 1730-1788, der Zeuge des Corpus mysticum, Salzburg 1949, S. 415.

[6] W. Muschg, Tragische Literaturgeschichte, Bern 1953, S. 279.

[7] Vergl. z. B. Gildemeister S. 493, 23. 4. 1787 : « Ich kann Dir also Herzlieber Jonathan, ohne Dein Buch von denselben nichts weiter sagen als im Verhältniß Deiner beiden Gegenständen zu den meinigen : Idealismus und Realismus – Christentum und Luthertum. Jene beiden sind in meinen Augen ideal – letztere real. Zwischen Deinen beiden Extremen fehlt ein *Medium*, das ich Verbalismus nennen möchte. »

[8] Gildemeister : S. 516.

[9] J. Nadler : J. G. Hamann [Anm. 5], S. 446 f. So die erste für die Fürstin Gallitzin bestimmte Fassung. Eine dritte verkürzte Fassung, die er an Jacobi

Es kommt nicht von ungefähr, daß Ferdinand Ebner, der seine Ich-Du Philosophie auf das Wort aufbaut, an entscheidenden Punkten seiner Gedankengänge Hamann zitiert. So schreibt er z. B.: « Der Evangelist Johannes war der erste – der zweite vielleicht Hamann –, der das innere Zusammenhängen des geistigen Lebens im Menschen mit dem Wort, dessen göttlichen Ursprung er erkannte, und dem Leben Jesu sah... Wohl war auch das von Jesus gesprochene Wort in sinnlicher Hinsicht ein menschliches, in einer national bedingten Sprache gesprochenes Wort, aber eben, nach Jesu eigenem Zeugnisse, an das wir zu glauben haben, wenn wir im Geiste leben wollen, das Wort Gottes – das 'Wort' selbst und schlechthin – in der Göttlichkeit seiner Herkunft, das in die menschliche Sprache eingegangen war und 'darin gewohnt hat', wie Gott selber im menschlichen Leben Jesus Mensch geworden ist und unter uns gewohnt hat. » [10]

Aus dieser Überlegung eines Hamann- und Kierkegaardschülers heraus läßt sich wohl am besten erklären, wie Hamann Wahrheit und Sein irgendwie identifiziert, auf alle Fälle beide als Verhältnisse auffaßt. Er sagt z. B.: « Sein, Glaube, Vernunft sind lauter Verhältnisse, die sich nicht absolut behandeln lassen. » [11]

Rein philosophisch betrachtet, ist nicht einzusehen, wie das Sein ein Verhältnis sein kann: ein Verhältnis wird doch erst durch das Sein möglich. Theologisch, das heißt hier vom Johannesprolog her, gesehen, befremdet die Aussage Hamanns nicht so sehr. Ist doch der Sohn Gottes der Logos: das WORT, das all' denen, die es aufnehmen, die Macht verleiht, Söhne Gottes zu werden. Nun aber gilt von diesem WORT, der zweiten Person in der Gottheit, was Thomas von Aquin in seiner theologischen Summe sagt: « Göttliche Person bezeichnet die Beziehung als für sich bestehend. » Nach ihm ist denn auch WORT der eigentliche Name dieser Person. Jede Person, die göttliche wie die menschliche, ist ein konkretes Sein. In diesem besondern Sinn wenigstens ist also Sein irgendwie Beziehung, Verhältnis, wie das Wort. Ich sage « irgendwie », weil sich überhaupt nichts eindeutig – univoce – von Gott und den Geschöpfen aussagen läßt.

sandte, schließt etwas anders ab: « L'hypocrite renversé, le sophiste arctique Philologus seminiverbius Act 17, 18 crucifer Metacriticus bonae spei et voluntatis P... à deux portes – parfait raseur vice cotis ipse secandi... à Munster ce 17. May la veille de Dimanche de la Trinité 88 » GILDEMEISTER: S. 662 f.

[10] F. EBNER: Das Wort und die geistigen Realitäten Innsbruck 1921, S. 52 f.

[11] GILDEMEISTER: S. 541: An Jacobi 29. April 1787.

Das heißt nicht, daß man hier die Theologie gegen die Philosophie ausspielen könne, denn auch der Theologe pflichtet letztlich der philosophischen Aussage bei, daß ein Verhältnis erst durch das Sein möglich ist. Wenn auch nicht zeitlich, so doch der Natur nach – naturâ – setzt das gesprochene WORT, als eine für sich bestehende Beziehung, das Ursein des Vaters voraus. Das hebt allerdings das Sein des Sohnes als subsistente Beziehung nicht auf.

Man darf hier nicht vergessen, daß Hamann gar nicht die Sprache der Scholastik spricht, daß er aber von ihr nicht so weit entfernt ist, als man es bei einer ersten Lektüre anzunehmen geneigt ist. Wenn er z. B. vom Sein spricht, so denkt er nicht an das Sein « an sich », wie es in sich geschlossen konstituiert ist, sondern er denkt an das Sein, wie es konkret in der Zusammenschau der Wirk- und Finalursache existiert : es ist das geschöpfliche Sein, das als solches von seinem Woher und Wohin mitbestimmt ist.

Es kommt nicht von ungefähr, daß der Schöpfungsbericht die Welt durch das *Sprechen* Gottes entstehen läßt. Gott sprach : es werde Licht ! Und es ward Licht. Und im Johannesprolog ist das Woher alles Erschaffenen ausdrücklich ins WORT gelegt : « Alles ist durch es (das Wort) geworden und ohne es ist nichts geworden, was geworden ist » (Joh. 1, 3). Konsequenterweise ist auch im WORT eine Beziehung zur Schöpfung eingeschlossen – in verbo importatur respectus ad creaturam (S. T. I, 34, 3). Diese Beziehung ist nicht eine geschichtliche Erinnerung an den « Augenblick » der Schöpfung, sie verharrt wie das Schaffen Gottes im geschöpflichen Sein. Es wäre in diesem Zusammenhange gewiß von Interesse, die Hamannsche Auffassung des Wortes mit der Theologie des Wortes, wie sie Thomas von Aquin allmählich und mit immer größerer Annäherung an die Augustinische Wortlehre herausgearbeitet hat, zu vergleichen. Thomas hat in spätern Jahren das Woher, das Zeugen, die Beziehung zum Sprechenden in den Begriff des Wortes hineingenommen [12]. So wird denn schließlich das Wort in Gott nur mehr persönlich verstanden. In ihm drückt aber der Vater nicht nur sich selbst aus, sondern auch die Geschöpfe : « Indem nämlich der Vater sich und den Sohn und den Heiligen Geist und alles andere, was in seinem Wissen eingeschlossen ist, versteht, empfängt er das WORT, sodaß also die ganze Dreieinigkeit im Worte ausgesprochen wird und sogar jedes

[12] « ... Unde Verbum secundum quod proprie dicitur in divinis, significat aliquid ab alio procedens, quod pertinet ad rationem nominalium in divinis ... » (S. T. I, 34, 1). Ibid. ad 1 : « Solum enim verbum significat aliquid ab alio emanans. »

Geschöpf » (S. T. I, 34, 1 ad 3). Solche Aussagen sind von grundlegender Bedeutung auch für das auf das Geschöpfliche Sein bezogene Wort. Der Beziehung Gottes zur Schöpfung im Wort entspricht die Beziehung der Schöpfung zu Gott im Wort. Alles Geschaffene ist auf den Schöpfer bezogen. Dem Woher der Schöpfung entspricht das Wohin. Dieses Wohin wird ausdrücklich dadurch verwirklicht, daß der Mensch das Wort Gottes annimmt. Das wird denn auch, im Neuen Testament vorallem, immer wieder hervorgehoben durch Ausdrücke wie : Hören, Bewahren und Halten des Wortes Gottes. So sagt z. B. Christus : « Wahrlich, wahrlich ich sage euch : wer mein Wort hört und ihm glaubt, hat ewiges Leben » (Joh. 8, 51). Die Worte, die Christus geredet hat, sind « Geist und Leben » (Joh. 6, 64). Wer also an das Wort Gottes glaubt, hat in Christus wenigstens den Beginn seiner endgültigen Existenz [13]. Der Mensch durch das Schöpferwort erschaffen, erhält im Glauben an das Wort Christi eine neue Existenz : « Wenn jemand in Christus ist, ist er ja eine neue Schöpfung » (II Cor. 5, 17). Auch diese Schöpfung geschieht, wie die erste, im Wort. Nun aber ist Gottes Wort – auch insofern es zu uns kommt – Wahrheit. « Dein Wort ist Wahrheit », sagt Christus zum Vater (Joh. 17, 17). Wie aus dem Worte alles geschöpfliche Sein kam, so kommt aus ihm alle geschöpfliche Wahrheit zu uns.

Es ist nun von Bedeutung, daß dieses auch bis ins Unpersönliche verzweigte Sein nur im menschlichen Wort uns zur Wahrheit wird. In der ersten Frage des Traktates über die Wahrheit (de veritate 1, 1) sagt Thomas von Aquin, daß die Wahrheit in der « Entsprechung des Seins gegenüber der Vernunft » bestehe. Wahrheit setzt Sein voraus ; sie ist eigentlich das Sein in seiner Bezogenheit zur Vernunft. Die Vernunft reagiert auf das Sein so, daß sie im Wort das Sein irgendwie nachbildet, sich von ihm ablöst und es doch anzeigt. In dieser Hinsicht wird im genannten Traktat die Definition des Hilarius zitiert : das Wahre ist das sich offenbarende und sich klärend anzeigende Sein (verum est manifestativum et declarativum esse). Dieses Nachbilden, Ablösen und Anzeigen des Seins ist das eigentliche Werk der Vernunft : ihr Wort, « das innere Wort » [14]. Obwohl man den äußern Laut am häufigsten und all-

[13] Vergl. Thomas von Aquin : S. T. II-II, 4, 1. Er gibt folgende Begriffsbestimmung des Glaubens : « fides est habitus mentis, quo incohatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus »

[14] I, 27, 1 : ... « quicumque enim intelligit, ex hoc ipso, quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex vi intellectiva proveniens et ex eius notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat

gemeinsten « Wort » nennt, kommt diese Bezeichnung doch zuerst und hauptsächlich dem innern Begriff des Geistes zu, denn der äußere Laut heißt ja nur deshalb so, weil er den innern Begriff des Geistes bezeichnet[15].

Infolge der Begriffsspalterei, die nach der Hochscholastik immer mehr um sich griff und vorallem unter dem Einfluß des Kampfes um die Emanzipation der « reinen » Vernunft, hat man das Erzeugnis der Vernunft immer mehr als den ausschließlich auf die Evidenz bezogenen Begriff bezeichnet. Das Wort wurde der Vernunft entfremdet und mit ihm seine weitreichende Bezogenheit. Die Evidenz wird von der Analogie des Sehens verstanden, das Vernehmen des Wortes aber von jener des Hörens, in dem eine besondere Wahrheitsquelle fließt. Das Sehen ist sicherer als das Hören. Es verfällt aber leichter als das Hören dem von der Personbeziehung getrennten Ding oder dem « Es », wie man es heute nach Martin Buber und Ferdinand Ebner nennt. Das Hören ist weniger sicher ; es steht aber der Personwirklichkeit – und damit dem letzten Seinszusammenhang – näher. Wie leicht verfällt das Denken in rein begriffliches Räsonieren, wenn das Wort es nicht begeistert, das Wort in der Mannigfaltigkeit seines Gebrauches und in seiner Tendenz zur Einheit, zum Ursinn. Das Wort in seiner griechischen Gestalt : Logos, schließt den Begriff Sammlung in sich und verweist auf ein Ganzes, Eines.

Nun ist Vernunft nach Hamann etwas, das dem Wort entspricht : indem er sie gegen die Aufklärung faßt, findet er einen Grundgedanken seiner « Metakritik » und damit seines philosophischen Denkens : « Vernunft ist Sprache, Logos. » Vernunft kommt von vernehmen. So kann, nach Hamann, die wahre Philosophie eine Grammatik der Vernunft sein. So kann man auch seinen Satz verstehen : « Weiß man erst was Vernunft ist, so hört aller Zwiespalt mit der Offenbarung auf. »[16] Die Vernunft hat eine Grenze in der Tatsache, daß sie nicht offenbaren kann : wenn sie sich offenbaren will, so ist das ihr Mißbrauch, ihr Widerspruch. Ihrem Wesen nach ist sie aber offen für die Offenbarung, weil sie auf das Wort ausgerichtet ist.

et dicitur verbum cordis significatum verbo oris ». – I, 107, 1 : Quando autem mens convertit se ad actu considerandum, quod habet in habitu, loquitur aliquis sibi ipsi ; nam ipse conceptus mentis interius verbum vocatur.

[15] I, 34, 1 : « Ex hoc ergo dicitur verbum vox exterior, quia significat interiorem mentis conceptum. Sic igitur primo et principaliter mentis conceptus verbum dicitur. »

[16] J. G. Hamann : Sämtliche Werke, Historisch-kritische Ausgabe von J. Nadler, Wien 1951, III, 231.

Wenn nach Hamann Sein, Glaube und Vernunft lauter Verhältnisse sind, die sich nicht absolut behandeln lassen, so kommt das daher, daß er sie in innern Zusammenhang mit dem Logos, der Sprache, dem Wort sieht. Gott hat sich, nach Hamann, dem Menschen in der Natur und in seinem Wort geoffenbart. Die Natur aber ist wie auch die Geschichte ein Kommentar dieses Wortes, das der einzige Schlüssel ist, uns eine Erkenntnis in beiden zu eröffnen [17]. So weit reicht die Bedeutung des Wortes im Denken Hamanns. Es ist für die Bedeutung des Wortes im allgemeinen bezeichnend, daß wie Hamann z. B. auch Thomas von Aquin – in gewissem Sinne sogar Bergson – die Wirklichkeit des Wortes im tiefern Sinn erst in ihrer vollen Reife erfaßten.

Nicht mit allem, was Hamann über das Wort – bzw. Sprache – sagt, sind wir einverstanden. Vorallem wäre da einiges zu sagen über die Priorität des Wortes vor der Vernunft, über das Verhältnis von Natur und Gnade, Vernunft und Glaube, Wort und Sakrament. Es sollte hier aber nur ein oekumenisch wertvoller Grundgedanke hervorgehoben werden, der, verwurzelt in der Bibel und in der christlichen Erfahrung, nicht nur das damalige aufklärerische Denken, sondern auch heutige philosophische Strömungen auf das fleischgewordene Wort hin zu orientieren vermag. Es ist beachtenswert, daß Hamann gerade in seinen letzten Lebensjahren, wo er zum erstenmal in eine katholische Umwelt kam (F. von Fürstenberg, Fürstin von Gallizin und Buchholtz in Münster), sich am meisten und am gründlichsten mit dem Verbalismus, seiner Philosophie des Wortes befaßte, – zu einer Zeit, wo er in ein inneres Verhältnis mit Johann Michael Sailer trat [18]. Weil Sailer, über die oft

[17] Hamann's Schriften, hsg. von F. Roth, Bd. 1, Berlin 1821, S. 138 : « Natur und Geschichte sind die zwei großen Commentarii des göttlichen Wortes und dieses hingegen der einzige Schlüssel, uns eine Erkenntnis in beiden zu eröffnen. »

[18] Von dieser Periode bemerkt Hegel in seiner Hamannschrift, daß Hamann sich jetzt nach einem Besuch bei der 'frommen' Fürstin (Gallitzin) « alle Morgen aus Sailers Gebetbuch erbaue, in das er ärger als Johannes (d. i. Lavater) verliebt sei, nachdem er es kennengelernt », und Hegel fügt gleich bei : « Er sagt über jenes Buch richtig, wenn Luther nicht den Mut gehabt, ein Ketzer zu werden, Sailer nicht imstande gewesen wäre, ein so schönes Buch zu schreiben. » F. Hegel, Sämtliche Werke, Neukritische Ausgabe von J. Hofmeister, Hamburg 1956, Bd. II, S. 287.

Nachdem Hamann an Jacobi geschrieben : « Zufällig kommt mir Sailers Glückseligkeitslehre (unterstrichen im Text) in die Hände, und ich habe den ersten Theil beinahe verschlungen. Die Fürstin hat mir des merkwürdigen Mannes Logik geschenkt, auf die ich mich im Geiste freue », teilt er ihm drei Tage später, am 2. 4. 1788 mit : « Ich habe heute des Seligen Franciscus de Sales Schrift... angefangen und erfreue mich alle Morgen aus Sailers vollständigem Lese- und Gebet-

wortspielerische Schreibart und anderes Nachteilige Hamanns hinwegsehend, dessen tiefe Gottbezogenheit und Grundgedanken – auch den des Wortes [19] – einsah, schätzte er Hamann hoch ein. Sailer konnte in seinem Buch : Über Erzieher für Erzieher, wo er sich öfters auf Hamann beruft, schreiben : « Bibliothekenwert haben Hamanns sokratische Denkwürdigkeiten, die nur 64 Seiten stark sind. Solche Wurzelmänner kannst Du vergessen, liebe Zeit, um Dein Laub und Gras andächtig auf den Altar zu setzen. » [20] Wenn Sailer, der als großer Seelsorger alles in Wort und Schrift daransetzte, damit Christus in den Herzen wohne, Hamann einen Wurzelmann nannte, so tat er es, weil er einsah, daß Hamann es meisterlich verstand, den denkenden Menschen des Nordens beizubringen, daß der Mensch auch aus dem Worte Gottes lebt (Lk. 4, 4).

*

Hieraus und überhaupt aus all dem Gesagten mag es verständlich werden, warum Hamann eigentlich den Titel Magus im Norden erhalten hat, und warum er diesen Titel immer sich zulegt. Durchwegs glaubt man – die Allgemeinbildung will es –, daß Magus hier den Sinn habe, der in der Einleitung dieses Artikels erwähnt wurde : der Geheimnisvolle, der Dunkle. Daß dieser Sinn auch tatsächlich auf Hamann angewandt werden kann, das trifft gewiß zu. Der Magustitel, wie er Hamann vom frommen Carl Friedrich Moser gegeben und von ihm selbst mit Freuden angenommen wurde [21], hat aber, wie Salmony es unterstreicht

buch, in das ich ärger als unser Johannes verliebt bin, nachdem ich seine Glückseligkeitslehre kennen gelernt habe. » Gildemeister : S. 630, 633.

[19] In seiner « Vernunftlehre für Menschen wie sie sind », II. Bd., Sulzbach 1930, S. 138, schreibt Sailer : « Wer von dem, was Wort und Sprache heißt, geringe denkt, und sich prahlet, daß er sich geradezu an die Sache hält, bedenkt nicht, daß Wörter und Vorstellungen Äste eines Baumes sind... bedenkt nicht, daß der Geist ohne Leib sowenig Mensch sey, als Leib ohne Geist »; und ebenda S. 135 führt er in einer Beilage folgendes von Friedrich Schlegel an : « ... Die Gottheit selbst konnte dem Menschen kein köstlicheres Geschenk machen als das Wort, welches sie verkündiget, die Menschen eint und verbindet. – So unzertrennlich ist Geist und Sprache, so wesentlich Eins Gedanke und Wort, daß wir, so gewiß wir den Gedanken als das eigenthümliche Vorrecht des Menschen betrachten, auch das Wort in seiner ursprünglichen Bedeutung und Würde als das innere Wesen des Menschen nennen können. »

[20] J. M. Sailer : Über Erziehung für Erzieher, München 1809, S. 117.

[21] Gildemeister : S. 60 : An Jacobi m 16. 2. 1785 : « Wissen Sie denn nicht mehr, daß Moser mich zum Magus im Norden gemacht » ... Und an denselben am 3. 5. 1787, ibid. S. 522 : « Die Kunst, die Geister zu beschwören, besteht in Worten.

(S. 47, 284) einen andern tieferen Sinn. Moser leitete ihn von der traditionellen Bezeichnung : « Magi aus dem Morgenlande » her, die in Anlehnung an Matth. 2, 2 : « Wir haben seinen Stern im Morgenlande gesehen » gebildet wurde. Hamann hat Moser dafür gedankt, daß « er den ungeheuren Einfall gehabt, einen Magum im Norden zu creiren » [22]. Er hat übrigens selbst einen Artikel geschrieben mit dem Titel : « Die Magi aus Morgenlande, zu Bethlehem. » [23] In der Schrift : Philologische Einfälle und Zweifel, redet er den Leser so an : « Vielgeliebter Leser ! ich heiße der Magus im Norden... Nein ich bin nichts als der Magus im Norden und als der will und muß ich sterben. » [24]

Johann Georg Hamann will und mag auch « Magus im Norden » – oder nach ebenfalls gebräuchlichen Varianten : Magus aus Norden, Magus des Nordens, Magus von Norden – heißen, weil er als Weltweiser des Nordens mitten in der Glaubensverdunklung der Aufklärungszeit ein deutliches Zeichen des allzeit bei uns weilenden Christus besonders klar erkannte. Er sah zwar nicht « den Stern » – Sterne sind im Nebel des Nordens nicht sichtbar –, Gott wies ihm den Weg durch ein anderes Zeichen, das er nicht sah, wohl aber im Dunkeln deutlich vernahm : das Wort [25].

Man soll mir nicht umsonst den Namen eines Magus gegeben haben, ich will ihn wenigstens so gut behaupten wie unser Salomo. »

[22] Hamann's Schriften, hsg. von F. Roth, Berlin 1821-1843, Bd. V, S. 57.

[23] J. Nadler : Sämtliche Werke, Bd. II, Wien 1950, S. 137-141. Er zieht dort Vergleiche und schreibt z. B. « wie unendlich wird die Wollust derjenigen, die Seine Erscheinung lieb haben, es der hohen Freude unserer Schwärmer aus Morgenland, da sie den Stern sahen, zuvorthun ». A. a. O. S. 141.

[24] J. G. Hamann : Sämtliche Werke, Historisch-kritische Ausgabe von J. Nadler, Bd. III, Wien 1951, S. 48 f.

[25] Nach F. Thoms : Hamanns Bekehrung, Gütersloh 1933, S. 96 dankt Hamann auf sein Leben zurückschauend « Gott für sein Wort als das einzige Licht, als das teuerste Geschenk der göttlichen Gnade, als die erstaunlichste und verehrungswürdigste Offenbarung, als das einzige Brot und Manna der Seele, als wirkungs- und wunderkräftiges Wort. Nicht im frommen Gefühl, sondern in seinem Worte ist ihm Gott begegnet ».

Thomas Kreider OSB

Postscriptum zu P. J. Kuničić's eucharistischer Opfertheorie

Nach dem Studium des Artikels von J. Kuničić in dieser Zeitschrift (1960, S. 415-424) stellte ich fest, daß die wirklichen Differenzen zu meinen Darlegungen (a. a. O. S. 310-314) nicht so groß sind, um eine weitere Diskussion zu rechtfertigen. Ich glaube die Diskussion war fruchtbar. Manches ist klarer geworden, so vor allem, daß man auch beim Meßopfer die essentia metaphysica und physica unterscheiden muß. Jeder Leser wird merken, daß allfällige Meinungsverschiedenheiten von unserem verschiedenen obiectum formale herkommen. Kuničić sucht in erster Linie nach der essentia metaphysica des heiligen Meßopfers, und insofern kann ich bejahen, was er bis S. 420 schreibt. Mir ging es aber auch um die essentia physica, denn schließlich existiert das Meßopfer, genau so wie die rationabilitas hominis, konkret nur durch die essentia physica.

Daß Kuničić auf S. 420 gegen die von mir angeführte Analogie Stellung nimmt, ist nur erklärlich, weil er übersieht, daß es sich um eine analogia proportionalitatis propriae handelt (nicht attributionis) ; auf solchen Analogien fußt aber doch letzten Endes ein großer Teil der theologischen Erkenntnisse (vgl. Denzinger 1796). Die Polemik, die Kuničić anschließt (S. 420 f.), übersieht den Wert der Analogie und ist reine Dialektik, die ich überwunden glaubte. In der essentia physica ist auch das elementum materiale (der Leib beim Menschen) Wesensbestandteil, in der Eucharistie das sacrificium externum, wobei das sacrificium internum selbstverständlich das elementum formale (die Seele) bleibt. Das sacrificium internum, in dem Kuničić scheinbar die essentia metaphysica des Opfers sieht, ist eben noch nicht Opfer im theologischen Sinne, weil ihm der äußere Ausdruck fehlt. Die adaequate Verleiblichung aber des sacrificium internum Crucis kann ich nur in der Doppelkonsekration sehen (essentia physica). Sicher weiß und wußte ich, was Kuničić in Frage stellt, daß das elementum materiale beim Opfer in den Bereich des Zeichens und Symbols gehört. Aber auch die Zeichenfunktion gehört nach Thomas zum Wesen des Opfers und Sakramentes. Darum staune ich über den Schluß : « Realismus est salvandus, symbolismus superandus ! » (S. 422). Das würde zu einer gefährlichen Spiritualisierung, wenn nicht Verflüchtigung der Sakramente führen, wie man sie bisweilen mit Recht der thomistischen, nicht aber der thomasischen Sakramentenlehre vorwerfen kann.

Ich hätte gewünscht, daß Kuničić Sakrament und Opfer klarer auseinander gehalten hätte. Ferner, daß, nachdem, wie er selber sagt, das Opfer

eine « actio » ist, gerade diese actio konsequenter berücksichtigt worden wäre, wenn es darum geht, das Wesen des Meßopfers (metaphysisch und physisch) aufzufinden. Sicher müßte dann auch Kuničić im Hinblick auf die Mysteriengegenwart der ratio signi oder der Symbolkraft wesentlichere Bedeutung beimessen.

Jordanus Kuničić OP

Ad « Postscriptum » P. Thomae Kreider OSB

1. Cognito bene obiecto articuli, qui ob finem determinatum scriptus est, iudicari debent alia. Tum primus tum secundus articulus a nobis conscriptus « ad hoc tendebat, ut sententiam immolationis mysticae imparem ad rationem veri, realis et proprii sacrificii constituendam declaremus » (in hac ephemeride, 1960, p. 422). Ex fine diiudicantur media. Aliqua consideravimus minoris, alia maioris momenti, nec proptera carpimus aliquem, qui materiam pro obiecto alterius articuli in nostris articulis quaerit. Abbundet in suo, servet aliorum sensum.

2. Nec contra usum analogiae insurgimus, potius illorum opinionem respuimus, qui « in hac comparatione invenire putant rationem formalem, ob quam externum elementum ad constitutivum formale reducendum est etiam pro sacrificio Crucis, inde et pro sacrificio Missae » (p. 420), quia ille « externus habitus mortis » nequidem « ut materiale elementum in sacrificio Missae censeri potest, est enim quid hypotheticum, solum symbolicum » (p. 421).

3. Nullam intentionem habuimus associari discussioni quam P. Kreider movet de alia quaestione, sed ipsemet P. Kreider introduxit nos in quaestionem, quae alia est quam illa de qua ipse agit. Ipse namque depromsit duos textus ex nostro primo articulo (p. 313), qui ad alium finem inserviebant, quam qui a P. Kreider intendebatur, ut quisque de facili videre potest.

4. Denuo P. Kreider revertitur ad assertionem, iuxta quam a nobis expositae theoriae deficit externum elementum vel expressio sacrificii. Denuo et nos illi respondemus « elementum externum in sacrificio » necessarium (p. 417), sicut etiam in primo articulo scripsimus (p. 124), at insuper asseruimus: « immolatio mystica ad hoc elementum non reducitur » (p. 418), et hoc longius elaboravimus, immo scripsimus : « Nodus quaestionis hic videtur iacere » (ibid.).

5. Signum vel symbolum non sufficiunt, ut nobis vim consecrationis qua sacrificativae demonstrent (p. 133-138, 419 etc.), oportet enim ut consecratio concipiatur tamquam « positiva ratio actionis sacrificalis » (p. 422), seu ut inferat « veritatem, realitatem et proprietatem sacrificii eucharistici » (p. 422),

id est vere, realiter et proprie possideat rationem actionis sacrificalis. Unde assertoribus theoriae « apparentis habitus mortis » tamquam *status* hypothetici, in quo essentiam *actionis* sacrificalis ponunt, scripsimus : « Realismus est salvandus, symbolismus superandus » (p. 422). Consecratio qua separativa nihil producit seu terminat in symbolum, in statum apparentem, hypotheticum.

6. Pro fine proposito a nobis sufficiebat distinctio inter sacramentum consistens in re permanente, et sacrificium consistens in actione (p. 416), sed, ob duplicem consecrationem, magni interest scire etiam ante secundam consecrationem, ergo ante apparentem separationem, iam essentiam sacrificii adesse, quod sufficienter induximus (p. 130, 416, 418, 421 etc.). « Consecrato vino perfecta habetur repraesentatio mortis Christi », sed haec significatio non est « constitutivum formale ipsius sacrificii » (p. 424).

Ut haec omnia perfectius intelligantur, sufficit attente textum legere.

Besprechungen

Maria et Ecclesia

P. Karl Balić, der Präses der internationalen marianischen Akademie, stellte fest, daß es unter den im Jahre 1958 in Lourdes[1] versammelten Theologen weder Minimalisten, noch Maximalisten gab (II. Bd. S. 458), daß man geneigt war « tribuendi beatissimae Virgini tot privilegia quot dari possunt... » (II. Bd. S. 453). Ein Fortschritt scheint darin zu liegen, daß die Problemstellung, wenn auch nicht deren Lösung, klarer wurde, nämlich: steht Maria als aktive Miterlöserin neben Christus, steht sie außer und über der Kirche (Christotypistae), oder ist Maria das erste und vorzügliche Glied der erlösten Kirche (Ecclesiotypistae).

Alois Müller (II. Bd. S. 343-366), der mit *Heinrich Köster* (II. Bd. S. 21-49) zu diesem Problem wohl den wertvollsten Beitrag leistete, stellt zwar nachträglich mit Recht fest, daß auf dem Kongreß in Lourdes verschiedene Voten die Tendenz zum Ausdruck brachten, die Mariologie, statt von dem bibeltheologisch konkreten, von einem metaphysisch-verselbständigten Gottesmutterschaftsbegriff her aufzubauen, was zu einem Marienbild führt, das einfach nicht mehr recht in die klare Erlösungslehre der biblischen Tradition passen will[2]. Gemeint sind hiemit wohl jene Theologen, die in der Maternitas das Formalobjekt der Mariologie sehen und Maria als aktive Miterlöserin gleichsam autonom neben Christus und über die Kirche stellen. Balić sagte zwar, wir sollten mit soliden Erkenntnissen zufrieden sein und führt ein beherzigenswertes Zitat von Bonaventura an: « Non oportet novos honores confingere ad honorem Virginis, quae non indiget nostro mendacio, quae tantum plena est veritate » (II. Bd. S. 457).

Es ist natürlich nicht möglich, auf die einzelnen Abhandlungen der bereits erschienenen 11 Bände einzugehen. Von besonderem Interesse sind vor allem das Ziel und die Ergebnisse des Kongresses, wie sie von Balić selber formuliert wurden. Die größte Aufmerksamkeit galt der Stellung Mariens in der Heilsökonomie, den Beziehungen Mariens zu Gott, zu Christus und zu den Gliedern der Kirche. Es sollte vor allem die Art von Mariens

[1] *Maria et Ecclesia.* Acta Congressus mariologici-mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati, Vol. II-VI, VIII, X, XI, XIII, XV, XVI. – Academia Mariana Internationalis, Romae 1959-60. – Verfasser und Titel der einzelnen Abhandlungen wurden in dieser Zeitschrift aufgeführt: FZPT 6 (1959) 243, 478 f.; 7 (1960) 237-240, 360 f., 471.

[2] A. Müller: Maria als Bild der Gnade und Heiligkeit, in dem von M. Roesle und O. Cullmann herausgegebenen Buch: Begegnung der Christen. (Stuttgart-Frankfurt 1959), S. 594.

Mitwirken bei der objektiven Erlösung herausgearbeitet werden. Auf dem Kongreß waren nun allerdings Theologen anwesend, die eine erneute Diskussion über die Corredemptrix-Frage für überflüssig hielten, da die « maior pars theologorum » hierin übereinstimme (!), es möchte vielmehr die Corredemptrix und Mediatrix universalis zum Dogma erhoben werden [3]. Da aber Pius XII. dieses Begehren, das schon nach dem Kongreß von 1950 vorgetragen wurde, mit der Bemerkung zurückwies, er werde kein weiteres Mariendogma verkünden, sah man wohlweislich von einem erneuten Vorstoß ab (II. Bd. S. 459). Andere wünschten ein Dogma über die « Maternitas spiritualis ». Wieder andere erhofften, daß wenigstens das Minimum von dem herausgearbeitet werde, was Maria, der Alma Socia Christi, zugesprochen werden kann. Das Ergebnis war aber nur : « Porro, ex lectionibus disputationibusque huius Congressus apparuit quaestionem de « corredemptione » mariana neque tam simplicem neque tam claram esse prouti alicui videri poterat » (II. Bd. S. 462). Balić selber erhoffte, daß wenigstens ein neues Marienfest eingeführt würde, das die Alma Socia, oder die Maternitas spiritualis, oder die Mediatio universalis quoad gratias zum Gegenstand hätte. Er schlug vor, eines der Feste von den sieben Schmerzen Mariens in diesem Sinne umzuändern (II. Bd. S. 17). Die flämisch-holländische Sektion und Kardinal Tisserant unterstützten diesen Vorschlag (II. Bd. S. 451 u. 472).

Balić gibt die Vota der 13 Sektionen zu den angedeuteten Fragen abschließend kurz wieder (II. Bd. S. 437-464).

Die deutsche Sektion [4] vertrat, besonders gestützt auf patristische Untersuchungen, die ekklesiologische Lösung. Die kanadische Sektion hingegen vertritt ein unmittelbares positives, nicht bloß rezeptives Mitwirken Mariens bei der objektiven Erlösung, wobei der hl. Irenäus als Kronzeuge dienen soll [5]. Die Spanier [6] wollen die Mariologie vor allem von der Gottesmutterschaft her aufbauen [7] und vertreten eine « efficacia Mariae in gratiarum productione, gratia sacramentali minime excepta, necnon efficacia Mariae in totam spiritualem vitam, unde haberetur quaedam mystica experientia » (II. Bad. S. 441). Große Uneinigkeit bestand auch in der Frage nach dem « Priestertum Mariens ». *C. Koser* (II. Bd. S. 169-206) äußert sich positiv, rechnet aber damit, daß seine Lösung nicht sogleich angenommen wird. *E. Doronzo* (II. Bd. S. 149-167) spricht von einem Priestertum Mariens « non

[3] II. Band, S. 5, 444 und 207-222 (Beitrag von Parente). Im Vorwort zum VIII. Band (S. VI) gibt Balić die Ansicht von Parente mit den Worten wieder : Maria war nicht nur auf Kalvaria aktiv an der Erlösung beteiligt, sie ist es auch weiterhin beim ganzen Erlösungswerk derart, « ut recte dicenda est insimul cum Christo et subordinate ad illum... *concausa* nostrae salutis ».

[4] *Vol. III :* De parallelismo Mariam inter et Ecclesiam. 660 S.

[5] *Vol. IV :* Cooperatio B. V. Mariae et Ecclesiae ad Christi redemptionem. 538 S.

[6] *Vol. VI :* Maria Mater Ecclesiae eiusque influxus in Corpus Christi mysticum quod est Ecclesia. 544 S.

[7] In diese Richtung scheint auch der Beitrag von M. J. Nicolas : De transcendentia Matris Dei, zu weisen (II. Bd., S. 73-87).

[8] *Vol. V :* Mariae potestas regalis in Ecclesiam. 248 S.

simpliciter et plene, sed diminute et secundum quid ». Schließlich kommt die Sektion von Lateinamerika, der dieser Fragenkomplex anvertraut war, zur Erkenntnis : « rem esse sat intricatam necnon multa prudentia indigere, cum facillime sermo de Mariae sacerdotio ad lamentabiles conclusiones ducere queat... » (II. Bd. S. 442). Nicht viel positiver sind die Ergebnisse der Darlegungen über die « Regalitas Mariae » [8]. Es bestehen zwischen dem Königtum Christi und Mariens mehr Unterschiede als Gleichheiten, so ungefähr wie zwischen der Ascensio Christi und der Assumptio Mariae in coelum (*G. Jouassard*, V. Bd. S. 189). « Ici il nous faudra éviter l'écueil d'une analogie maladroite entre la reine et le roi. La reine n'est pas un roi au féminin, une « femme-roi », ni roi en second. C'est la compagne de celui qui est le roi » (*M. J. Nicolas*, V. Bd. S. 194). Die Unterschiede zwischen dem Priestertum und Königtum Christi und Mariens sind so groß, daß man, kaum daß davon gesprochen wird, sogleich befügen muß : Priestertum und Königtum Mariens, ja, aber ganz anders als bei Christus. Es ist vielleicht die kritische Frage berechtigt : warum überhaupt vom Priestertum und Königtum Mariens sprechen, wenn man darunter doch auf der ganzen Linie etwas anderes zu verstehen hat als bei Christus ?

Die 136 Seiten des *VIII. Bandes* sind den Beziehungen zwischen Maria und der Eucharistie gewidmet, während der *X. Band* die Beiträge der Sektion « Unitas » über Maria und die Einheit der Christen wiedergibt (243 Seiten). Gerade weil viele Protestanten geneigt sind, Maria im Rahmen der Kirche aufzunehmen [9], sollte es vermieden werden, Maria neben Christus und über die Kirche zu stellen.

Im Zusammenhang mit der Frage von Mariens Mitwirken bei der Erlösung steht das im *XI. Band* (268 Seiten) besprochene Problem : Maria und das Apostolat. Nachdem alle Christen berufen sind, im Reiche Christi an der Erlösung der Welt mitzuarbeiten, so kann man sicher in Maria, der Königin der Apostel, ein Ideal und Vorbild für die Mitarbeit der Christen sehen. *Band XIII* (335 Seiten) widmet sich den wunderbaren Heilungen in Lourdes, dem Wunder als solchem, seiner Erkennbarkeit und Beweiskraft. *Band XV* (366 Seiten) verfolgt die Marienbilder und Marienschilderungen in Kunst und Literatur unter besonderer Berücksichtigung der Parallele : Maria-Kirche. Selbst Rainer Maria Rilke wird befragt. *Band XVI* bringt auf 246 Seiten die bei verschiedenen Anlässen des Kongresses von Kardinälen und Bischöfen gehaltenen Ansprachen und Predigten.

Wegweisend für eine Lösung der Frage, ob Maria als Erlöste ganz auf der Seite der Erlösten, oder als aktive Miterlöserin (als Nicht-Erlöste) ganz auf der Seite Christi stehe, sind sicher die Darlegungen von *I. A. de Aldama* (II. Bd. S. 119-136) über die Lehräußerungen der Päpste, die den Mittelweg zu gehen scheinen : « B. Virgo non est tota ex parte active redimentis, quia est et ipsa redempta, quamvis perfectissimo modo. Neque tamen est tota ex parte passive redemptorum, quia ex voluntate Dei constituta est socia Redemptoris », und zwar nicht bloß als Mutter des Erlösers, auch nicht als bloße Privatperson, sondern als wirkliche Gefährtin beim objektiven Werk

[9] Vgl. Roesle-Cullmann [Anm. 2] a. a. O. 573-592.

der Erlösung (S. 133 f.). Aber selbst dieser Mittelweg findet unter den Theologen wieder eine dreifache Verzweigung: Maria ist *aktiv, aber rezeptiv* am Erlösungswerk beteiligt (Köster, Semmelroth, Dillenschneider, Schmaus u. a.); Maria ist *nicht aktiv, sondern dispositiv* mittätig (Baur); Maria ist auf Grund einer positiven Anordnung Gottes *aktiv* mittätig. Dieses Mitwirken ist aber vom Wirken Christi, des alleinigen Erlösers *wesenshaft* verschieden (Lebon, Bover u. a.).

Mir will scheinen, ein rezeptives Mitwirken bei der objektiven Erlösung sei ein theologisches Postulat, weil auch die objektive und eigentliche Erlösertat Christi, ähnlich wie die Inkarnation, die Zustimmung und Aufnahmewilligkeit der zu Erlösenden fordert. Erlösung kann nur zustande kommen durch das Tun des Erlösers und das sich Erlösenlassen des zu Erlösenden. Maria hat nicht nur bei der Verkündigung, sondern auch unter dem Kreuz « loco totius humani generis » gehandelt, sie hat beide Male das Erlösenwollen ihres Sohnes und das sich Erlösenlassen des Menschengeschlechtes bejaht, herbeigesehnt, unter dem Kreuze sogar als Mutter schmerzlich mitgelebt. Hier liegen die Wurzeln für die Parallele: Maria-Ecclesia, mit welcher allerdings die sog. « christotypisten » kaum etwas anfangen können, und doch ist diese Parallele eine der ältesten marianischen Lehren. Sie können für ihre aktive Miterlösung durch Maria nur ein, nicht zu beweisendes göttliches Dekret und eine decentia anführen, während das aktiv-rezeptive Tun Mariens immerhin theologisch sehr begründet ist. Man könnte das aktiv-rezeptive Mitwirken Mariens, analog zu den Vorgängen bei der subjektiven Erlösung des Einzelchristen, das opus operantis ecclesiae vel generis humani bei der objektiven Erlösung nennen, während die Erlösertat Christi das opus operatum bleibt. Zur subjektiven und wirksamen Erlösung durch die Sakramente braucht es sicher auch das opus operantis, das allerdings nur aus Gnade durch den Glauben geleistet werden kann. Obwohl nun der sakramental geheiligte und erlöste Mensch aktiv und rezeptiv und unter dem Einfluß der Gnade einen notwendigen und wirklichen Beitrag zu seiner Erlösung leisten muß, so ist und bleibt er dennoch der Erlöste, er kann nicht « Miterlöser » genannt werden. Analog könnte man nun sagen: Maria hat unter dem Kreuz als Vor-Erlöste und Geheiligte (also mit der Gnade) das nötige opus operantis Ecclesiae bei der objektiven Erlösung geleistet, aber auch sie kann darob nicht, ebensowenig wie der subjektiv Erlöste, Miterlöserin genannt werden, oder man müßte den Begriffen Erlöser und Miterlöserin einen je ganz verschiedenen Sinn geben, wobei es offenbar nicht einmal genügte, nur von analogen Begriffen zu reden. Dieser Vergleich und diese Lösung sichern Maria voll und ganz ihre Stellung in der Soteriologie und Ekklesiologie, auch ohne Corredemptrix-Dogma. Dieser Vergleich läßt uns auch erahnen, was und wieviel Maria unter dem Kreuz gelitten hat. Ihr opus operantis schließt all das Glauben, Lieben und Leiden ein, die der Einzelmensch sein Leben lang und die Kirche durch die Jahrhunderte subjektiv nachzuholen haben bis zur Vollendung der Erlösung. Aber auch all das ist noch gering im Vergleich zu dem, was Christus durch sein opus operatum geleistet hat.

Thomas Kreider OSB

Dogmatik

Flick, Maurizio, SJ - Zoltan Alszeghy, SJ: Il Creatore. L'inizio della salvezza. (Nuovo corso di teologia cattolica, III, parte II.) – Libreria editrice Fiorentina, Firenze 1959. 470 p.

Im vorliegenden Handbuch behandeln die beiden Professoren der Gregoriana die Lehre von der Schöpfung im allgemeinen, von der Erschaffung und vom Urstand des Menschen im besonderen, sowie die Frage der Erbsünde und ihrer Folgen. Die Verfasser haben das positiv-scholastische Einteilungsschema bei den einzelnen Thesen zwar beibehalten, aber doch in einer recht lockeren Weise, und in mancher Hinsicht führen ihre Darlegungen sehr vorteilhaft über frühere Manualien dieser Art hinaus. Mit vollem Recht wird schon in der Einführung die Schöpfung von der Heilsgeschichte her als Beginn des Heils gesehen und dementsprechend ein heilsgeschichtliches Organisationsprinzip des Traktates postuliert. Die « Note e Chiarificazioni », die jeweils den einzelnen Thesen angefügt werden, enthalten oft ausgezeichnete Bemerkungen gerade auch zu Fragen, die mit der Heilsgeschichte zusammenhangen (z. B. Theologie der Zeit, der Geschichte) oder sonst von allgemeiner anthropologischer Bedeutung sind. Die biblische Theologie ist im allgemeinen in beachtenswerter Weise eingearbeitet. So wird z. B. bei der Frage nach dem Ziel der Schöpfung in glücklicher Weise nach dem biblischen Begriff der « gloria Dei » gefragt, um eine umfassende, den Texten des Vaticanums entsprechende Antwort zu geben. Die dogmengeschichtlichen Zusammenhänge werden gründlich geklärt und die lehramtlichen Entscheidungen unter Beiziehung des nötigen historischen Materials sachgemäß interpretiert.

Andererseits kommt man doch nicht ganz am Eindruck vorbei, die Durchführung des heilsgeschichtlichen Gesichtspunktes geschehe noch recht zaghaft und vermöge nicht den ganzen Traktat zu prägen. Dies zeigt sich schon rein formal darin, daß etwa Ausführungen über die Zeit und die Theologie der Geschichte in den Erläuterungen, und nicht in einer These, gebracht werden. Darüber hinaus hätte es die heilsgeschichtliche Schau wohl verlangt, die Schöpfungslehre im Sinn von Kol. 1,15-17 christozentrischer zu formulieren mit den entsprechenden Folgerungen natürlich für die ganze Protologie (Gnade Adams als Gnade Christi ausführlicher, supralapsarischer und infralapsarischer Charakter der Gnade, der Integrität u. a.). Karl Barths These von der Schöpfung als äußerem Grund des Bundes und vom Bund als innerem Grund der Schöpfung ließe sich mutatis mutandis auch in einer katholischen, heilsgeschichtlichen Dogmatik ausführen.

Im einzelnen seien folgende Bemerkungen gestattet: Im Hinblick auf die schwierigen Fragen der theologischen Interpretation von Gen. 1-3 und der Protologie überhaupt wäre es wohl von Vorteil gewesen, den hermeneutischen Fragen noch mehr Aufmerksamkeit zu schenken. – Die Frage der Evolution wird im Hinblick auf den menschlichen Leib u. E. allzu zurückhaltend behandelt. Bei aller Vorsicht, die hier geboten sein mag, müßte man sich heute doch wohl nicht nur mit einer Diskussion des Problems begnügen,

sondern dürfte auch in aller Bescheidung eine These wagen. In diesem Zusammenhang wäre wohl auch eine aufgeschlossene und zugleich kritische Auseinandersetzung mit dem Werk Pater Teilhard de Chardins am Platz gewesen. – S. 249 wird der Monogenismus als « theologisch gewiß » qualifiziert, und zwar mit gutem Recht. Weniger richtig ist indes wohl die Interpretation des entsprechenden Passus der Enzyklika « Humani generis », der nach allen Regeln der Interpretation lehramtlicher Entscheidungen vorsichtiger gehalten ist, als es die Verfasser wahrhaben wollen. Auch die Dekrete des Trienter Konzils über die Erbsünde müßten diesbezüglich nuancierter ausgelegt werden, zumal nicht ohne weiteres evident ist, daß der Polygenismus auch mit einer z. B. mehr juridischen Explikation der Erbsünde (die theologisch unhaltbar, aber doch als Meinung zugelassen sein mag) notwendigerweise in Konflikt kommen muß. Tatsächlich wundert man sich, daß der Monogenismus nach der ganzen Art der Argumentation nicht höher eingestuft wird, was nicht ganz logisch erscheint, aber doch besser unterlassen wurde.

Den einzelnen Kapiteln ist jeweils eine Bibliographie in Auswahl beigegeben. Die Fußnoten zeigen, daß die einschlägige Literatur im allgemeinen gut verwendet wurde. Gelegentlich wünschte man bei der Bibeltheologie eine vermehrte Benützung auch protestantischer Autoren (Eichrodt, Von Rad u. a.), überhaupt eine noch stärkere Betonung der spezifisch biblischen Perspektiven (z. B. bei der Frage der Unsterblichkeit der Seele, wo die bedeutende Untersuchung von P. Féret über den Tod zwar zitiert, aber doch nicht genügend ausgewertet wird). Bei der Frage der Konkupiszenz und der Folgen der Erbsünde wäre auch *B. Stöckle*, Die Lehre von der erbsündlichen Konkupiszenz in ihrer Bedeutung für das christliche Leibethos (Ettal 1954) zu berücksichtigen gewesen, und für die Darstellung der protestantischen Erbsündenlehre hätte *W. H. Van de Pol*, Das reformatorische Christentum in phänomenologischer Betrachtung (Einsiedeln 1956) gute Dienste leisten können.

Schließlich ein technischer Hinweis : S. 44 fehlen Anmerkung 8-10 ; S. 385 unten sind Zeile 7 und 8 vertauscht.

Zusammenfassend sei festgehalten : Wenn der vorliegende Traktat auch noch nicht jene heilsgeschichtlich durchgearbeitete Schöpfungslehre bringt, die man sich heute wünschen möchte, so enthält er doch gute Ansätze in dieser Richtung und bietet jedenfalls in klarer Darstellung, guter Sachkenntnis und persönlicher Durchdringung des Stoffes eine gründliche Einführung in die verschiedenen Fragen der Schöpfungs- und Erbsündenlehre.

M. Löhrer OSB

Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Gesamtausgabe der Summa Theologica.

Bd. 26 : Des Menschensohnes Sein, Mittleramt und Mutter (III, 16-34). – **Bd. 28 :** Des Menschensohnes Leiden und Erhöhung (III, 46-59). – Kerle, Heidelberg ; Styria, Graz 1957, 1956. (15)-646, (15)-503 S. – Für die Übersetzung beider Bände zeichnet Heinrich M. Christmann OP, Anmerkungen und Kommentar sind bearbeitet von Adolf Hoffmann OP.

Der Text der Übersetzung ist einfach und schlicht, entspricht dem Sinne, ja meistens dem Wortlaute des Urtextes, ist im allgemeinen leicht verständlich und vermeidet unnötige grammatikale Verworrenheiten. Die Übersetzer bemühen sich, jeden einzelnen lateinischen Terminus mit einem einzigen deutschen Wort wiederzugeben. Daß bei diesem Trachten nach Kürze und Einfachkeit das deutsche Wort manchmal den Inhalt des lateinischen Terminus doch nicht restlos wiederzugeben vermag, ist zu erwarten. So kann man z. B. die Wörter « maiores » und « minores » doch nicht einfachhin mit « Gebildete » und « Ungebildete » übersetzen (Bd. 28, S. 75, 79). Es handelt sich nämlich nicht schlechthin um Gebildete und Ungebildete, sondern um Menschen, die als Führer in religiösen Dingen, als Lehrer der geoffenbarten Wahrheiten, die anderen, ihre Untergeordneten, zu belehren haben und eben deshalb im Glauben bewanderter sein müssen. Deshalb ist die teilweise umschreibende Übersetzung des Bd. 15 der Deutschen Thomas-Ausgabe (Glaube als Tugend) durch « Höhergeordnete », « Höhergestellte », « Untergeordnete », « Menschen aus dem Volke », « einfache Menschen » glücklicher zu nennen. Auch sollte das Übersetzen desselben Terminus mit verschiedenen Worten wenigstens in demselben Band vermieden werden. So dürfte in q. 52, a. 5, ad 3 « cumulus gloriae » eher mit « Fülle von Herrlichkeit » als mit « Inbegriff der Herrlichkeit » wiedergegeben werden (Bd. 28, S. 181). « Cumulus » bedeutet im Sprachgebrauch des hl. Thomas nicht etwas Wesentliches, sondern etwas zur Vollkommenheit Gehörendes, was bei Kreaturen immer nur auf akzidenteller Ebene zu finden ist (vgl. I q. 5, a. 1). Nun leuchtet es aber ein, daß die Gegenwart Christi als Menschen nicht den « Inbegriff » der Seligkeit ausmacht, sondern nur zur « Fülle » der Herrlichkeit gehört. Hingegen ist das Wort « cumulus » in q. 54, a. 4, ad 1 richtig mit « Fülle von Herrlichkeit » übersetzt (Bd. 28, S. 225). Diese kleinen Aussetzungen, die wir machen, wollen aber keineswegs das Verdienst der Übersetzer, die uns eine getreue, leicht verständliche Übersetzung im heutigen Deutsch bieten, leugnen oder schmälern.

Hoffmann erweist sich in den Anmerkungen und im Kommentar als ein sicherer Führer des Thomasstudiums. Das Wesentliche ist immer meisterhaft hervorgehoben, die Erklärungen sind kurz gefaßt und doch unmißverständlich. Niemand wird es ihm zum Vorwurfe machen können, daß er Diskussionen, die sich an eine Frage der Summa knüpfen aus dem Wege geht, oder gerade nur erwähnt. Die Kunst und auch die Schwierigkeit einer Anleitung zum Thomasstudium besteht eben darin, daß man sich auf das Wesentliche beschränken muß, den Weg zu weiteren Erörterungen nicht betreten kann und doch offen halten soll. Besonders möchten wir die Nüch-

ternheit in mariologischen Fragen und die Sachlichkeit bezüglich der Stellungnahme des Aquinaten zur Unbefleckten Empfängnis hervorheben. Diese gesunde Reaktion gegen unverantwortliche Übertreibungen gewisser Mariologen ist zu begrüßen. Die Antwort auf die von Christmann in der Einleitung zu Bd. 26 gestellten Frage (S. [11]) kann nur zu Gunsten von Thomas ausfallen : « Man könnte mit demselben Recht fragen, wer Maria den größeren Dienst erweist : Thomas, der sie ganz in den Schatten ihres Sohnes stellt, oder jene, die Maria aus diesem Schatten herauszerren in ein Licht, das nicht mehr Licht vom Lichte ihres Sohnes ist, der doch von Sich selbst gesagt hat : ICH bin das LICHT der Welt (Jo. 8, 12). »

Wenn wir auch dem Kommentar und den Anmerkungen unsere Anerkennung nicht verweigern dürfen, so können wir uns doch nicht des Eindruckes einer gewissen Zwiespältigkeit erwehren. Der Kommentar hätte die Aufgabe, den Text von Thomas zu erläutern. Ein typischer Kommentar, der ähnlichen Versuchen zum Vorbild dienen kann, ist der Kommentar Cajetans. Nun aber haben die Anmerkungen oft viel mehr den Charakter eines Kommentars als der Kommentar selbst. Der Kommentar bietet eine sozusagen selbständige Abhandlung, die auch vom ganzen getrennt ihren Wert beibehalten würde und eben deshalb die Eigenart des Kommentars verliert. Inhaltlich ist diese zusammenfassende Abhandlung gewiß vorzüglich, jedoch fragen wir uns, ob der Zielsetzung der Deutschen Thomas-Ausgabe gedient sei, wenn sie den Laien statt ihn zum Durchlesen des Thomas-Textes gewissermaßen zu zwingen, ihn noch dazu verleitet, den Originaltext zu überspringen und sich mit der leichter lesbaren Zusammenfassung zu begnügen ? Die französische Übersetzung der Summa (Editions de La Revue des Jeunes, Desclée, Paris) vermeidet diese Gefahr dadurch, daß sie in den « Notes explicatives » die nötigen Texterklärungen bietet und in den « Renseignements techniques » nicht eine Zusammenfassung der ganzen Doktrin gibt, sondern nur auf ergänzende oder konnexe Fragen eingeht.

Inhaltlich haben wir nichts Wesentliches auszusetzen. Auf einiges möchten wir aber doch hinweisen :

1. Bezüglich der strittigen Frage, ob in Christus ein oder zwei Daseinsakte seien, vertritt der Kommentar die allgemein thomistische Auffassung, des einzigen Seins. Richtig wird gesagt, daß jene Theologen, die die sachliche Identität von Wesenheit und Dasein auch in geschaffenen Dingen annehmen, logischerweise auch in Christus zwei Daseinsakte setzen, die Thomisten hingegen auf Grund der Realdistinktion schreiben Christus einen einzigen Daseinsakt zu (Bd. 26, S. 459-460). Um nicht den Eindruck zu erwecken, daß dieses Problem allein der Streitfrage zwischen Thomismus und Molinismus entspringt, hätte man betonen können, daß die Leugnung der Distinktion zwischen Essenz und Existenz notwendigerweise zur Annahme eines doppelten Existenzsaktes in Christus führt, ihre Bejahung hingegen die Annahme eines einzigen Daseinsaktes nur möglicherweise nach sich zieht. Dies beweist nicht nur die aktuelle Diskussion zwischen Thomisten, sondern auch das Werk des hl. Thomas « De Unione Verbi Incarnati ».

2. Keine leichte Aufgabe ist es, die Lehre des hl. Thomas über die Empfängnis Christi (III. qq. 31-33) mit der modernen Zeugungsbiologie in

Einklang zu bringen. Wenn es Theologen gibt, die in ihren Vorlesungen die Lehre des Aquinaten wiederholen, als ob noch immer die aristotelisch-thomasische Auffassung in Kraft wäre, so gibt es auch andere, die in das entgegengesetzte Extrem fallen und glauben, daß man alles, was Thomas über die Empfängnis Christi gesagt hat, auf Grund der heutigen Biologie über den Haufen werfen muß. Hoffmann fällt in keines der beiden Extreme. Als Thomist übernimmt er natürlich den ganzen Tatsachenbestand der heutigen Biologie, weiß aber auch, daß der Philosoph im Lichte seiner eigenen, in metaphysischen Einsichten wurzelnden Prinzipien, jene Tatsachen auswerten muß. Wollte sich nämlich der Philosoph in der Kosmologie von der Metaphysik emanzipieren, so hörte er auch auf, Philosoph im thomistischen Sinne des Wortes zu sein, denn der Thomismus bedeutet nicht nur eine mehr oder weniger verschwommene Geistesrichtung, sondern ein System, das auf metaphysischen Prinzipien fußt, deren Gültigkeit für den ganzen Bereich des Seins anerkannt wird. Beachtenswert ist, was der Kommentar über die verschiedene Bewertung des Wunders der Empfängnis Christi sagt (Bd. 26, S. 604-606). Dadurch wird implizit auch Antwort auf eine Frage gegeben, die der Kommentar zwar nicht stellt, die aber hätte aufgeworfen werden können : ob nämlich der Heilige Geist auch den materiellen Anteil des männlichen Samens ersetzt ? Zu begrüßen ist auch, daß sich Hoffmann bezüglich des Zeitpunktes der Belebung durch die Geistesseele zu keinen voreiligen Schlüssen hinreißen läßt (Bd. 26, S. 598-600). Die heutige Biologie kann apodiktisch nicht beweisen, daß die Befruchtung mit der Beseelung durch die Geistesseele zusammenfällt – es ist fraglich, ob dies apodiktisch jemals beweisbar sein wird –, sie legt höchstens diese Voraussetzung nahe. Eben deshalb ist es richtig, beide Voraussetzungen vor Augen zu halten und eine entsprechende theologische Interpretation für beide Voraussetzungen zu finden. Das Problem der Erbsündenfreiheit Christi ist gerade nur angedeutet (Bd. 26, S. 588-590). In diesem Punkte scheint die heutige Biologie ziemlich wichtige Modifikationen der Erbsündenübertragung zu erheischen. Wenn an der aktiven Zeugung nicht nur der Mann, sondern auch die Frau teilnimmt, kann man nicht die Erbsündenfreiheit Christi – wie es Thomas tut – damit begründen, daß er der Keimkraft nach nicht von Adam stammt (III, q. 31, a. 7). Wie aber auch gegenwärtig die Erbsündenfreiheit Christi in suis causis erklärt wird, man hätte, um einem Mißverständnis des theologisch unbewanderten Laien vorzubeugen, an dieser Stelle hervorheben sollen, daß es für Christus in Anbetracht seiner göttlichen Personalität metaphysisch unmöglich war, eine Sünde zu begehen oder sich die Erbsünde zuzuziehen.

Der Vollständigkeit der biologischen Frage wegen hätte man anläßlich q. 32, a. 4 eine ergänzende Bemerkung machen können. Wenn man heute nicht mehr sagen kann, daß die gesamte Wirkkraft aufseiten des Mannes und die gesamte Passivität aufseiten der Frau liege, weil sowohl den Eizellen wie den Samenzellen Stoff und Keimkraft zukommt, so bleibt es doch weiterhin wahr, daß das stoffbeladene, stark passive Ovulum in deutlichem Kontrast zur energiebeladenen Aktivität des Spermiums steht (vgl. Hudeczek, Zur Differenzierung der Geschlechter in biologischer Sicht, FZPT 4 (1957) 257-272). Es ist übrigens dem Scharfsinn Cajetans nicht entgangen, daß

Thomas im Artikel eigentlich nicht bewiesen hat, daß die gesamte Wirkkraft aufseiten des Mannes sei : « Plus infertur, quam sequatur. Licet enim sequatur, Ergo vis activa se tenet ex parte patris, non tamen sequitur, Ergo tota se tenet ex illa parte » (Com. Caietani, n. V). Und Cajetan gibt zu, daß die Konsequenz apodiktisch nicht bewiesen sei, wenn sie auch sinnvoll angenommen werden kann : « Non est alienum a doctrina sana tradere quod ratione consonat, licet demonstratio mathematica non habeatur, licet alii oppositum sentiant » (ebenda n. IX). Cajetan mag recht haben, aber es kommt doch vor, daß was uns heute als « sinnvoll » erscheint, morgen sich als falsch erweisen wird. Gegenwärtig werden wir die exklusive Aktivität zwar nicht dem Manne und die exklusive Passivität nicht der Frau, bzw. den von ihnen hervorgebrachten Keimzellen zuschreiben, aber doch auch nicht leugnen können, daß Mann und Frau nicht nur psychisch, sondern auch schon biologisch in der Richtung von Aktivität und Passivität differenziert sind.

3. Der Kommentar vertritt die Auffassung, daß man mit der Übernahme von Thomas These, wonach bei Christi Geburt kein Öffnen des Mutterleibes stattfand, schlechthin den Akt des Gebärens leugnen müßte (Bd. 26, S. 566-568). Diese Folgerung ist aber nicht zwingend, denn man kann ja das Öffnen des Mutterleibes schon als eine Folge des Gebärens betrachten. Das Gebären selbst besteht ja wesentlich in der Kontraktionstätigkeit des Uterus, wodurch das Kind auf seinen Geburtsweg geleitet wird. Beim Abschluß dieses Vorganges fand aber bei der Geburt Christi keine Verletzung des Hymens und keine Öffnung des Mutterleibes statt – Christus konnte auch durch den verschlossenen Mutterschoß nach außen gelangen –, und darin besteht eben das Wunder. Deshalb scheint es nicht nötig zu sein, das Öffnen des Mutterleibes anzunehmen, um das aktive Gebären Mariens zu wahren, und das Wunder auf die Unverletztheit des Hymens beschränken zu wollen. Man kann nämlich ganz gut den Geburtsakt bejahen und zugleich auch der Tradition gemäß die wunderbare, jungfräuliche Geburt Christi aus unversehrtem Mutterschoß beibehalten.

4. Der Kommentar zu q. 54, a. 3 (Bd. 28, S. 437) nimmt an, daß die auferstandenen Körper kraft der Gabe der Feinheit (subtilitas) andere Körper durchdringen können. Viele Handbücher vertreten diese Ansicht, so z. B. Zubizarreta, Theologia Dogmatico-Scholastica, vol. IV, Q. XLVIII, Art. VI, § 2 ; Diekamp, Theologiae Dogmaticae Manuale, vol. IV, Tract. de Novissimis, Cap. 2, § 4. Diese Auffassung bekämpft Thomas in seinen verschiedenen Werken – sie ist übrigens auch die Auffassung Suarez (De Mysterio Vitae Christi, disp. 48, sect. 5, n. 16, Opera Omnia, ed. Vives, 1860, tom. 19, p. 863) – kann also nicht als die Auffassung Thomas' betrachtet werden. Gewiß, liest man nur den ersten Satz von q. 54, a. 1, ad 1, so könnte man glauben, Thomas leite selbst die Durchdringlichkeit von der Verklärung der Körper ab. Aber der Zusatz « sicut quidam dicunt » muß uns schon vorsichtig machen. Es handelt sich da noch nicht um die endgültige Auffassung von Thomas. Er gibt nur eine vorläufige Antwort, die alle jene akzeptieren können, die das Durchdringen der Körper für eine Folge der Verklärung halten. Ähnlich sagt Thomas in q. 28, a. 2, ad 3 : « Quidam dixerunt Chri-

stum in sua nativitate dotem subtilitatis assumpsisse, quando exivit de clauso utero virginis. » Und auf diese Voraussetzung eingehend lehnt er diese Lösung ab : « Sed hoc non convenit his quae supra determinata sunt. Huiusmodi enim dotes corporis gloriosi proveniunt ex redundantia gloriae animae ad corpus ; ut infra dicetur, cum tractabitur de corporibus gloriosis. Dictum est autem supra, quod Christus ante passionem 'permittebat carni suae agere et pati quae propria' : nec fiebat talis redundantia gloriae ab anima ad corpus. » Daß aber die These, das Durchdringen der Körper sei eine Folge der Verklärung, nicht die Meinung des Aquinaten ist, ergibt sich aus der Fortsetzung der oben erwähnten Antwort : « Sed utrum hoc facere possit corpus gloriosum ex aliqua proprietate sibi inducta, ut simul cum alio corpore in eodem loco existat, inferius discutietur, ubi agetur de resurrectione communi » (q. 54, a. 1, ad 1). Wir wissen, daß Thomas diesen Teil der Summa nicht mehr verfassen konnte. Das Supplementum, das wesentlich die Lehre des Sentenzenkommentars aufnimmt (IV Sent. dist. 44, q. 2, a. 2 und IV Sent. dist. 49, q. 4, a. 5, qua 2 et 3), formuliert die Lehre des Aquinaten ganz unzweideutig : « Illud quod impedit corpus nostrum nunc ne simul cum alio sit in eodem loco, nullo modo poterit ab eo removeri per dotem Subtilitatis... Sed poterit simul cum alio corpore esse ex operatione virtutis divinae » (Suppl. q. 83, a. 2). Virtute divina fieri potest, et ea sola, quod corpori remaneat esse distinctum ab alio corpore, quamvis eius materia non sit distincta in situ ab alterius corporis materia. Et sic miraculose fieri potest quod duo corpora sint in eodem loco » (Suppl. q. 83, a. 3). Und begründet wird ebenda diese Lehre daraus, daß sich zwei Körper individuell von einander nur dann unterscheiden können, also nur dann zwei sein können, wenn sie infolge der Dimensionen voneinander örtlich unterschieden sind. Allein Gott kann sie in ihrer individuellen Distinktion auch dann erhalten, wenn sie den Dimensionen nach örtlich zusammenfallen. Nun aber berechtigt uns nichts anzunehmen, Thomas hätte diese seine Lehre des Sentenzenkommentars in seinen anderen Werken widerrufen. Nicht nur in früheren Werken, wie in IV Contra Gentes, cap. 87, sondern auch in Werken des zweiten Pariser Aufenthaltes, wie Quodl. 1, q. 10, a. 1 und a. 2, und in Joh. 20, lect. 4, finden wir überall diesselbe Doktrin. Aber auch in der Summa in dem schon zitierten ad 1 lesen wir : « Nunc autem, quantum ad propositum sufficit, dicendum est quod non ex natura corporis, sed potius ex virtute divinitatis unitae, illud corpus ad discipulos, licet verum esset, januis clausis introivit. » Und sich auf Augustinus und Gregorius berufend, lehrt er in diametraler Opposition zum ersten Satze derselben Antwort, daß das Durchdringen des Körpers Christi durch verschlossene Türen einem Wunder zuzuschreiben sei. Ähnlich sagt er auch in III q. 57, a. 4, ad 2 : « Quamvis de natura corporis non sit quod possit esse in eodem loco cum alio corpore, tamen potest hoc Deus facere per miraculum quod in eodem loco possint esse ; sicut et fecit 'corpus Christi ut de clauso utero Beatae Virginis exiret', et quod 'intravit januis clausis' sicut dicit beatus Gregorius (In Evang., lib. 2, hom. 26). Corpori ergo Christi convenire potest esse cum alio corpore in eodem loco, non ex proprietate corporis, sed per virtutem divinitatis assistentem et hoc operantem. »

Nach Thomas also haben die auferstandenen Körper kraft ihrer Subtilität keine positive Fähigkeit, andere Körper zu durchdringen, sie können dies höchstens kraft der Allmacht Gottes, d. h. infolge eines Wunders tun.

5. Bei ausgesprochen exegetischen Fragen der Summa, wie in III q. 53, a. 3, ad 2, wäre es angezeigt, in einer Anmerkung auf die Stellungnahme der heutigen katholischen Exegese hinzuweisen, wie dies z. B. in Anmerkung (35) von Bd. 28 geschieht (S. 345-346).

Im allgemeinen möchten wir noch bemerken, daß man mit Anmerkungen zu Texten, die von Laien – denn auch diese sind vor Augen zu halten – nur schwer verstanden werden, nicht allzu sehr sparen sollte. So wäre z. B. zu III q. 19, a. 1, ad 4, und zu III q. 49, a. 6, ad 3 eine kurze Anmerkung am Platze gewesen.

Erfreulich ist es, daß der Kommentar und die Anmerkungen viele exegetische und historisch-spekulative Erörterungen aufweisen. Wünschenswert wäre es, wenn man bei der Erklärung jeder Quästion der Summa ein quellenhistorisches Studium zur Hand hätte, doch ist es nicht die Aufgabe des Kommentators, diese positiven Studien zu verfassen, er kann höchstens auf die schon bestehenden hinweisen. Dies aber soll er immer tun!

Alles in allem sind wir den Herausgebern und Mitarbeitern der Deutschen Thomas-Ausgabe zu neuem Dank verpflichtet und wir beglückwünschen sie zur Bereicherung der theologischen Literatur durch diese zwei vorzüglichen Bände! T. Mehrle OP

Lexikon der Marienkunde, hrsg. von K. Algermissen, L. Böer, G. Englhardt, C. Feckes, M. Schmaus, J. Tyciak. 2. Lieferung (1958), 3./4. Lieferung (1959), 5. u. 6. Lieferung (1960). – Pustet, Regensburg 1958-60. Sp. 193-1152.

Nachdem sowohl über das Anliegen wie über die Anlage des Marienlexikons schon berichtet wurde (s. diese Zeitschrift 5 [1958] 450-451), genüge für die vorliegenden Lieferungen die bloße Anzeige. Die 2. Lieferung (von *Anbetung* bis *Astarte*) umfaßt die Spalten 193-384, die 3. und 4. Lieferung (in *einer* Doppelnummer mit den Stichworten *d'Astorga* bis *Beweinung Christi*) reicht von Spalte 385-768. Von der 3. Lieferung ab ist anstelle des unerwartet verstorbenen Msgr. Professor C. Fleckes als Fachleiter für Dogmatik Msgr. Prof. Schmaus getreten. Die 5. Lieferung reicht von *Beweinung Christi* bis *Brüder Jesu*, die 6. von *Brüder Jesu* bis *Cima*.

H. M. Köster SAC

Brinktrine, Johannes: Die Lehre von der Mutter des Erlösers. – Schöningh, Paderborn 1959. 135 S.

Diese Mariologie ist ein Teil der vom gleichen Verfasser vorgelegten Gesamtdogmatik. Sie teilt mit den übrigen Bänden des Gesamtwerkes die Orientierung am *Hl. Thomas von Aquin*, den Stil, die Anlage, und vor allem die gediegene Nüchternheit. Der Verfasser steckt sich das Ziel, in den Spuren des Jesuitentheologen *Suárez* Frömmigkeit und Wahrheit zu verbinden,

und nach der Mahnung *Pius XII.* sich von Übertreibung ebenso fern zu halten wie vor Enge. Man kann ihm ohne Rückhalt bestätigen, was er sich wünschte : daß er diesem « Ideal ... nahegekommen » ist (5 f.), ja daß er es erreicht hat.

Die Einteilung, wie die ganze Konzeption, ist traditionell scholastisch. Die Gottesmutterschaft wird als Quelle aller marianischen Privilegien verstanden und an den Anfang gestellt. Ein zweiter Teil entfaltet die aus ihr erfließenden Privilegien, zuerst für die Seele (Freiheit von Erbsünde, persönliche Sünde, Konkupiszenz ; Gnadenfülle), dann für den Leib (Jungfräulichkeit, Tod und Verherrlichung). Ein dritter (letzter) Teil zeichnet das Verhältnis zwischen Maria und uns Menschen (Mutter, Mittlerin, Königin, Hyperdulie).

Die Darlegungen ranken sich um klar und nüchtern formulierte Sätze (Thesen), die in einem übersichtlichen Verzeichnis und mit genauem theologischem Sicherheitsgrad versehen dem Werk vorangestellt werden (9). Literatur ist reichlich, wenn auch erklärtermaßen (11, 95) nur in Auswahl verzeichnet. Die Lehre der Kirche geht den übrigen Beweisquellen (auch der Heiligen Schrift) voran. Die Formulierung der theologischen « Beweise » trägt dem Konvenienzcharakter genügend Rechnung. Der Schriftbeweis beansprucht nicht, immer stringent zu sein (36, 63). Der Väterbeweis ist ausgiebig und gut gewählt ; wo sich ein sicheres, ausdrückliches Zeugnis nicht findet, wird freimütig Fehlanzeige erstattet. Wo immer möglich wurde auch die Liturgie herangezogen. B. wertet die Gottesmutterschaft, in die er den Konsens wesentlich hineinnimmt, als heiligende Form, analog der hypostatischen Union (24-25), und rückt sie an Rang über die *visio beata* (21). Maria war, entgegen neueren Deutungen, schon vor der Verkündigung zur Jungfräulichkeit entschlossen (59), und hat schon bei der Botschaft des Engels die Gottheit ihres Sohnes erkannt (55). B. prüft, in welchem theologisch vertretbaren Sinn von einer *gratia capitis* bei Maria die Rede sein könne (55 f.). Der Verfasser findet eine Mitwirkung Mariens am Kreuzesopfer Jesu (als « Miterlöserin ») durchaus diskutabel, ja auf der Sinnlinie ihres Mitwirkens zu Nazareth ; sie wäre auch eine « Krönung des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis ». Eine Befähigung dazu setzt freilich für Maria einen « eigenen » und « wesentlich verschiedenen » Modus der Erlösung voraus (105). B. denkt diese Beteiligung Mariens an der erlösenden Tat Jesu nach dem Modellfall Evas an der Seite Adams (103 f.). Daß die andere, ekklesiologische Erklärung dieser Mitwirkung « eine zu materielle Auffassung der Gnade zur Voraussetzung » habe (106), werden die Vertreter dieser Deutung wohl nicht als zutreffend anerkennen.

Diese Mariologie wirkt auch dort, wo sie sich nüchtern und zurückhaltend gibt, ehrfürchtig und (im guten Sinne) fromm. Das ist ein erfreuliches Zeichen und eben das, was dem Verfasser erklärtermaßen als Ideal vorschwebte.

H. M. Köster SAC

Bibliotheca Immaculatae Conceptionis : Textus et disquisitiones. – Academia mariana internationalis, Romae 1958-59.

Die drei hier angezeigten Arbeiten stammen aus dem Kreise um P. *Balić*, den Leiter der franziskanischen Skotuskommission und den verdienstreichen Organisator der letzten Internationalen Mariologischen Kongresse. Sie stellen wertvolle Beiträge zur Geschichte des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis dar und figurieren in der obengenannten Sammlung.

1. **Korošak, Bruno, OFM : Doctrina de Immaculata B. V. Mariae Conceptione apud auctores OFM qui Concilio Tridentino interfuerunt.** (Vol. 6.) – 1958. XVI-146 p.

Die Schrift veröffentlicht Forschungen, die, ursprünglich für den 2. Internationalen Mariologischen Kongreß (Rom 1954) bestimmt, so anwuchsen, daß sie nun als eigener Faszikel erschienen (V f.). Sie will, soweit dies heute noch möglich ist, den Einfluß der Franziskaner auf die Äußerungen des Trienter Konzils über die Unbefleckte Empfängnis bestimmen. Es waren, sei es als Konzilsväter, sei es als Theologen, etwa 50 Franziskaner am Konzil beteiligt. Die Studie sucht unter Auswertung des bisherigen Forschungsstandes gewissenhaft zu ermitteln, wer von diesen Franziskanern sicher authentische Schriften über die Immakulatafrage hinterließ (1-10), um dann nach einer gedrängten Übersicht über den allgemeinen Stand der Immakulatafrage bis zum Beginn des Konzils (11-17) darzulegen, was von franziskanischen Konzilsteilnehmern vor dem Konzil (18-70), während des Konzils (71-88) und nach dem Konzil (89-109) zur Frage geäußert wurde. Sie stellte dabei fest, daß die Franziskaner zwar die Immaculata Conceptio verteidigt, zu diesem Zweck aber jeden betonten Skotismus vermieden haben, sei es, um das Lager der Verteidiger nicht durch Schulstreitigkeiten zu spalten, sei es, weil man sie nur nach dem allgemeinen kirchlichen Glauben und nicht nach Schulmeinungen gefragt hatte, sei es schließlich, um den möglichen Spielraum der theologischen Freiheit in dieser Frage nicht einzuschränken (110 f.).

Ein Anhang veröffentlicht u. a. ein auf die Frage bezügliches Scholion von *Andreas De Vega* (?), ein Votum von *Jakob Lainez SJ*, und ein Breve *Gregors XIII.* in der causa *Johannes Maldonat.*

2. **Hechich, Barnabas, OFM : De Immaculata Conceptione B. Mariae V. secundum Thomam de Sutton OP et Robertum de Cowton OFM :** Textus et doctrina. (Vol. 7.) – 1958. XVI-204 p.

Diese verdienstvolle Arbeit ist sozusagen ein Nebenertrag der Scotus-Kontroverse : der Frage nämlich, ob nicht am Ende Scotus in seinen Argumenten für die Conceptio Immaculata mehr von seinen eigenen Zeitgenossen, als umgekehrt diese und die Nachwelt von ihm gelernt haben. Diese Frage kann nur durch minutiöse geschichtliche Teiluntersuchungen entschieden werden und H. hat für zwei Zeitgenossen des Scotus eine solche Arbeit durchgeführt : für seinen Ordensbruder *Robert de Cowton* und für den

Dominikaner *Thomas de Sutton*. Er musterte zuerst die Quellen (1-51), edierte dann die entsprechenden Texte beider Theologen (55-116), sowie eine verkürzte Wiedergabe der Sentenzen des *Richard Snedisham* (117-124), schließlich die Notizen eines Anonymus über *Robert de Cowton* und *Thomas v. Aquin* (125-127). Anschließend stellt H. den Einfluß beider Autoren auf die schwebende Kontroverse dar (132-138) und zeigt, wie sie die Gegner (139-145) und Freunde (146-164) der Conceptio Immaculata beurteilen, insbesondere wie sie sich zu *Heinrich von Gent* stellen (165-188).

Das Ergebnis? *Duns Scotus* ist bald von der Art gewesen, daß er die Theologen entweder zu Anhängern oder zu Gegnern hatte; gleichgültig ließ er niemand (147). *Robert de Cowton* ist offensichtlich weitgehend positiv an *Scotus* orientiert (147-161). *Thomas de Sutton* kennt *Scotus*, hält aber gegen *Scotus* zu seinem Ordensbruder *Thomas v. Aquin* (161-164). Aber weder der eine noch der andere wagt seine Ansicht als sicher auszugeben; jeder hält seine Meinung für mehr wahrscheinlich und verteidigt sie unter dieser Einschränkung (193 f.).

3. **Rosato, Leo, OFM: Doctrina de Immaculata B. V. M. Conceptione secundum Petrum Aureoli.** (Vol. 8.) – 1959. xv-143 p.

Auch *Petrus Aureoli* ist ein Zeitgenosse, wenn auch mehr ein Rivale als ein Schüler des *Scotus* (1-2). R. stellt zunächst alle literarischen Äußerungen seines Autors über die schwebenden Fragen zusammen (5-17) und zeichnet die wissenschaftliche Einstellung, womit dieser die Frage anging (17-23). Er arbeitet die Vorstellung des *Petrus Aureoli* über die Erbsünde heraus (25-37), um dann zu zeigen, wie dieser sich die Ausnahme Mariens von der Allgemeinheit der Erbsünde dachte (38-48). Die sich aufdrängende Frage, ob und wie für Gott eine solche Ausnahme durch Vorbewahrung möglich sei, ist Gegenstand des folgenden zweiten Kapitels (49-78). Ein weiteres drittes Kapitel legt die Meinung des *Aureoli* über das Faktum der Conceptio Immaculata und über seinen theoretischen Sicherheitsgrad dar (79-104). Das letzte, vierte Kapitel beschäftigt sich mit den Quellen und der Bedeutung des *doctor facundus* im historischen Ablauf der Gesamtkontroverse (105-129).

Das Ergebnis ist, daß *Aureoli* von *Bonaventura, Wilhelm v. Ware, Scotus* und anderen beeinfluß ist (108); es bleibt aber sein Ruhm, daß er den ersten scholastischen Traktat ausdrücklich über diese Frage verfaßte, daß er das Problem schon im Sinne der später dogmatisierten Entwicklung genau formulierte (105 f.), und auf die weitere Entwicklung einen großen fördernden Einfluß nahm (131-136). H. M. Köster SAC

Malo, Adrien-M., OFM: Pour le centenaire de Lourdes. – Les éditions franciscaines, Montréal 1958. 119 p.

Der Band ist ein geschichtliches Dokument zum zehnjährigen Jubiläum der kanadisch-mariologischen Arbeitsgemeinschaft. Er stellt zugleich eine Huldigung an den Präsidenten der internationalen marianischen Akademie und den Organisator des Lourdes-Kongresses, *P. Balić*, dar, der aus diesem

Anlaß Kanada besucht und zur Vorbereitung des Lourdes-Kongresses 1958 eine Reihe kompetenter Konferenzen gehalten hat. Die Schrift enthält ein detailliertes Reisejournal (8-13) dieser Vortragstournée. Es folgen im Abdruck die von P. Balić gehaltenen Konferenzen : *Lourdes, la ville des miracles ; Deux questions de théologie.* Sur le thème : *Marie et l'église ; Marie, Mère de Dieu et Mère des hommes, dans la pensée de l'éternel* (17-80). Ein zweiter Teil enthält die zur Verleihung des juristischen Ehrendoktorates durch die Universität Ottawa an P. Balić gewechselten Urkunden und Reden (83-93). Ein dritter Teil veröffentlicht die Initiative von *P. Balić* zugunsten der Schweigenden Kirche : Seine Promemoria an Pius XII., die päpstliche Antwort hierauf, den Anruf von P. Balić an die freie Welt, und ein Kreuzzugsgebet für die hinter dem Eisernen Vorhang gefährdeten Glaubensbrüder. Den Schluß bildet ein von *P. Balić* über die Korredemptrix-Frage im *Osservatore Romano* vom 20. 10. 57 veröffentlichter Artikel.

H. M. Köster SAC

Franciscus Xav. de Abárzuza OFMCap : Manuale theologiae dogmaticae, vol. IV : **De Sacramentis in genere et in specie.** Editio 2a. – Ediciones Studium, Madrid 1957. XXIV-554 p.

Zur Charakterisierung sei nur auf einige Punkte verwiesen. In bezug auf die causalitas sacramentorum folgt Abárzuza der Ansicht von Billot : die Sakramente sind causae intentionales dispositivae (S. 51-65). Der Traktat über die Eucharistie ist, ähnlich wie bei Filograssi, in drei Teilen behandelt : das Geheimnis der Realpräsenz, das Opfer und das Sakrament. Das Wesen des eucharistischen Opfers ist in der Doppelkonsekration gegeben (S. 280-297). In der Darlegung über das Ehesakrament wird die Problematik der Zweckfrage nicht berührt. Die besonders im deutschen Sprachraum viel und fruchtbringend diskutierte Frage über die « Mysteriengegenwart »[1] wird mit keinem Wort berührt, was nicht nur für das Lehrbuch, sondern auch für die Sakramente selber das Fehlen eines wertvollen Aspektes und belebenden Impulses bedeutet.

T. Kreider OSB

Eucaristia. Il mistero dell'altare nel pensiero e nella vita della Chiesa. A cura di Antonio Piolanti. – Desclée, Editori Pontifici, Roma-Parigi-Tournai-New-York 1957. XV-1231 p.

Unter der Leitung von Monsignore *A. Piolanti* haben rund fünfzig Theologen an diesem Sammelwerk über die Eucharistie mitgearbeitet, das vom Herausgeber als eine Vorbereitung für die Feier des siebten Zentenars der Promulgierung des Fronleichnamsfestes (1264/1964) gedacht ist. Die überwiegende Zahl der Mitarbeiter stammt aus Italien, ein Dutzend sind Franzosen oder Belgier, ganz wenige haben eine andere Nationalität. Wenn man deshalb auch nur in einem eingeschränkten Sinn von einer europäischen Zu-

[1] Zur Orientierung siehe : RT 57 (1957) 510-551 ; 58 (1958) 20-54. Ebenso : FZPT 6 (1959) 420-430.

sammenarbeit sprechen kann, wird man doch gerne anerkennen, daß es Piolanti gelungen ist, eine große Zahl guter Kräfte für das Werk zu gewinnen, die sich mit wissenschaftlichem Ernst an die ihnen gestellte Aufgabe gemacht haben. Wie der Herausgeber im Vorwort ausführt, präsentiert sich der Band wenigstens als Versuch einer Summe über die Eucharistie : « La costruzione, che ne è risultata, tende a superare la frammentarietà della enciclopedia, con la palese aspirazione di imitare la summa medievale, in cui tutto era in funzione di una idea centrale. Siamo ben persuasi di essere rimasti lontani dall'ideale e pertanto consideriamo il nostro come un tentativo, che traduce l'intimo travaglio della scienza teologica ... » (S. v).

Die *materielle* Fülle des Werkes ist denn auch tatsächlich erstaunlich. Der erste inhaltlich und umfangmäßig gewichtigere Hauptteil befaßt sich mit den biblisch-dogmatisch-apologetischen Fragen um die Eucharistie (« L'Eucaristia nel pensiero »). Er ist folgendermaßen gegliedert : Der erste Abschnitt handelt über die Quellen des Glaubens an die Eucharistie mit Einschluß des kirchlichen Lehramtes. Die bedeutendste Untersuchung im biblischen Teil hat *G. Ruffino* über die Eucharistie im Neuen Testament geschrieben. Einige kleinere Aufsätze über die alttestamentlichen Typen und die Malachiasprophezeiung sind vorangestellt (*G. Rinaldi, G. R. Castellino*). Andere Arbeiten folgen über die Eucharistie bei den ersten Vätern (*D. van den Eynde*), den Alexandrinern (*Th. Camelot*), der Schule von Antiochien (*J. Lécuyer*), den afrikanischen Vätern (*Ch. Boyer*). Mit zwei Untersuchungen über die Eucharistie in der Archeologie (*A. Amore*) und in den lehramtlichen Entscheidungen (*A. Zigrossi*) schließt der Abschnitt.

Im zweiten umfassenden Abschnitt wird die Theologie der Eucharistie entwickelt, wobei das Schwergewicht auf der Transsubstantiation (*A. Piolanti*) und der Explikation der verschiedenen Aspekte der Realpräsenz liegt (*H. Bouëssé, L. Ciappi, L. Zanni*). Anschließend werden die Fragen des Meßopfers (*A. Piolanti*), der Teilnahme der Gläubigen am Opfer (*G. Philips*), der Meßopferfrüchte (*G. Rambaldi*), der Epiklese (*M. Gordillo*), der Wirkungen (*A. Piolanti*) und der Heilsnotwendigkeit (*R. M. Pizzorni*) der Eucharistie besprochen.

Der dritte Abschnitt stellt die Irrtümer über die Eucharistie dar von der Zeit der Väter über das Mittelalter und die Reformation bis in die Gegenwart hinein, wo nicht nur auf verschiedene Theorien protestantischer Exegeten und Theologen, sondern auch auf irrige Anschauungen im katholischen Bereich aufmerksam gemacht wird (*G. Zannoni, A. Piolanti, D. Stiernon L. Cristiani, S. Zedda, A. Michel*). Im vierten werden die Beziehungen zu anderen Glaubensgeheimnissen, zum Priestertum (*R. Spiazzi*), zur Kirche (*P. Parente*), zu Maria (*R. Laurentin*), zum Herzen Jesu (*L. Penzo*) und zur Trinität (*M. Schmaus*) untersucht. Der letzte Abschnitt befaßt sich schließlich mehr apologetisch mit den Parallelen im außerchristlichen Bereich (*K. Prümm*) und den Problemen, die sich hinsichtlich der Transsubstantiation von den heutigen Naturwissenschaften her ergeben (*R. Masi*).

Im zweiten Hauptteil des Werkes werden Fragen des Kultes, der Spiritualität, des Rechtes, der Literatur und Kunst in Verbindung mit der Eucharistie behandelt.

Man müßte eine eigene große Abhandlung schreiben, wollte man die verschiedenen Beiträge einzeln besprechen. Wir begnügen uns hier mit einigen kritischen Bemerkungen, die den Gesamtcharakter des Werkes verdeutlichen und einige Schwächen sichtbar machen sollen. So imponierend das Werk der materiellen Fülle nach ist, so vermag es, qualitativ gesehen, doch nicht ganz zu befriedigen.

1. Bei aller Anerkennung der Monumentalität der Anlage des Bandes wünschte man doch eine größere *Konzentration* des Inhaltes. Nachdem man schon keine eigentliche Enzyklopädie der Eucharistie schaffen wollte, wäre es wohl von Vorteil gewesen, einige sekundäre Aspekte auszuscheiden und dafür einige andere Fragen (z. B. in der Bibeltheologie !) zu vertiefen. Natürlich kann der Band nun auch zur Konsultierung für die verschiedensten Fragen der Eucharistie dienen. Sofern das mitbeabsichtigt ist, hätten Herausgeber und Verlag unbedingt auf ausführlichere *Indices* achten müssen. Dankbar ist der Leser für das synthetische Summarium, das *R. M. Pizzorni* seinem Beitrag über die Heilsnotwendigkeit der Eucharistie vorangestellt hat. Sofern das Werk eine Neuauflage erlebt, ließe sich das vielleicht auch bei anderen Beiträgen machen.

2. Wie schon angedeutet, ist die *biblische Grundlegung* im Vergleich zu anderen Teilen eher kurz gehalten. Der bedeutendste Beitrag in dieser Beziehung ist die Arbeit von *G. Ruffino* über die Eucharistie im Neuen Testament, die die neuere exegetische Literatur im allgemeinen gut einbezogen hat. Bei der Darstellung der eucharistischen Rede Jesu (S. 94-106) hätten jedoch *Bultmann* und *Cullmann* jedenfalls berücksichtigt werden müssen. Daß Jo. 6,26-65 *ganz* von der Eucharistie zu deuten sei, scheint mir auch durch die Darlegung Ruffinos nicht erwiesen zu werden. Gewiß steht das personale Essen Christi durch den Glauben nicht als etwas zweites *neben* dem sakramentalen Essen, und insofern bildet die Rede eine innere Einheit und kann als eucharistische Rede bezeichnet werden. Es müßte aber unter Wahrung dieser Einheit doch der Aspekt des Glaubens (sollte der nicht auch höchst realistisch sein ?) im ersten Teil der Rede schärfer herausgearbeitet werden, als es hier geschieht.

Grundsätzlich ist zu den bibeltheologischen Arbeiten zu bemerken, daß sie zu sehr durch ein Schema bestimmt sind, wie es durch die späteren Glaubensaussagen und die Theologie der Realpräsenz und des Opfercharakters der Messe nahegelegt wird. Natürlich muß das alles auch in Erscheinung treten. Aber es ließe sich doch noch viel mehr aus der Schrift herausholen. Man vergleiche, um nur auf zwei Aspekte hinzuweisen, die Hinweise auf den Zusammenhang zwischen Eucharistie und der Auferstehung des Herrn bei *F. X. Durrwell*[1] und die Untersuchungen *Thurians*[2] und *Schildenbergers*[3]

[1] F. X. Durrwell : Die Auferstehung Jesu als Heilsmysterium (Salzburg 1958) 333-345.

[2] M. Thurian : L'Eucharistie – Mémorial du Seigneur, Sacrifice d'action de grâce et d'intercession (Neuchâtel 1959).

[3] J. Schildenberger : Der Gedächtnischarakter des alt- und neutestamentlichen Pascha, in : Opfer Christi und Opfer der Kirche, hrsg. v. B. Neunheuser (Düsseldorf 1960) 75-97.

über den alt- und neutestamentlichen Begriff des Gedächtnisses (die letzten beiden Arbeiten sind allerdings jünger als das vorliegende Werk), um zu sehen, wie viel gerade für die Eucharistie aus der Schrift herauszuholen wäre. Eine solch offenere Betrachtungsweise hätte es vor allem möglich gemacht, die Eucharistie mehr in die *Heilsgeschichte* hineinzustellen, ein Gesichtspunkt, der im ganzen Band offensichtlich zu kurz kommt [4].

3. *Dogmengeschichtlich* sind die Aussagen der ersten Väter, sowie die der Alexandriner und Antiochener gut zusammengefaßt und vom entsprechenden theologischen Hintergrund her gedeutet. Hingegen vermißt man eine Darstellung des Metabolismus des *Ambrosius* und bedauert, daß *Augustinus* nicht ausführlicher (gemessen am Gesamtumfang des Werkes !) zu Worte kommt. Jedenfalls wäre es wichtig gewesen, schon in der Patristik genau den Ausgangspunkt für die späteren verschiedenen Tendenzen der theologischen Explikation der Eucharistie zu fixieren und dementsprechend die Dogmengeschichte auch nach Augustinus weiterzuführen. Dies ist jedoch nicht der Fall. Man spricht in der späteren Zeit wohl ausführlich von eucharistischen Häresien, man registriert sorgfältig die verschiedenen Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes, soweit zu den dogmengeschichtlich interessanten Arbeiten von *De Lubac* und *Yves de Montcheuil* Stellung genommen wird [5], ist die Beurteilung vorwiegend negativ, aber man kommt so doch nicht zu einer echten dogmengeschichtlichen Betrachtungsweise, die übrigens durchaus nicht rein historisch zu sein braucht, sondern sehr theologisch sein kann. Methodologisch scheint mir das durch einen ungenügend geklärten Begriff der « Tradition » bedingt, die im Schema des Werkes als zweite Quelle neben die Schrift gestellt wird, und unter der die Väter subsumiert werden. Das führt dazu, daß intentional die Väter soweit befragt werden, als sie zum Beleg der Glaubensaussagen nützlich sind (ich sage intentional von der Anlage des Werkes her, denn faktisch führen einzelne Arbeiten, die von guten Spezialisten gemacht wurden, durchaus weiter), und daß keine über die Patristik hinausführende dogmengeschichtliche Betrachtung erfolgt, es sei denn in den genannten ungenügenden Formen.

4. Die *theologische Reflexion* beginnt mit einigen Untersuchungen über die Transsubstantiation und die Realpräsenz. Es handelt sich dabei um gründliche Arbeiten scholastischer Theologie. Vor allem bringt *A. Piolanti* in guter Argumentation die thomistische Auffassung der Transsubstantiation zur Geltung und macht das Ungenügen der spätscholastischen Reproduktions- und Adduktionstheorien deutlich. Andererseits vermag gerade dieser Teil des Werkes nicht ganz zu befriedigen. Wie *Betz*, *Scheffczyk* und andere m. E. zu,

[4] In einzelnen Beiträgen kommt der Gesichtspunkt immerhin zur Geltung besonders im Artikel von M. Schmaus über die Beziehung zwischen Trinität und Eucharistie S. 699-708.

[5] Es handelt sich um De Lubac H. : Corpus Mysticum = Théologie 3 (Paris 1949[2]) und um De Montcheuil Y. : La raison de la permanence du Christ sous les espèces eucharistiques d'après S. Bonaventure et S. Thomas, in : Mélanges Théologiques = Théologie 9 (Paris 1951) 71-83, die von L. Zanni : Simbolo e realtà nell'Eucaristia S. 315-327 kritisch besprochen werden. Es soll damit nicht geleugnet werden, daß an den beiden Arbeiten einiges auszusetzen ist.

Recht betonen [6], ist die Dreiteilung in Realpräsenz, Opfer und Sakrament, die hier unproblematisch vorausgesetzt wird, künstlich und nicht ungefährlich, weil ja auch die Realpräsenz und das Opfer im Rahmen der sakramentalen Idee zu deuten sind. Es wäre verfehlt zu glauben, das sei schließlich nur Sache der Einteilung. Gerade bei diesem Werk wird deutlich, daß die Eucharistie als Opfersakrament in der umfassenden Einheit ihrer einzelnen Momente theologisch als Ganzes nicht genügend in Erscheinung tritt, wenn die Aspekte so auseinandergenommen und nebeneinander (unter Vorangehen der Realpräsenz) gestellt werden. Man kommt nicht um den Eindruck herum, daß hier die Bibeltheologie und die Liturgie kaum einen Einfluß auf die theologische Darstellung ausgeübt haben, und man wird deshalb auch nicht erwarten dürfen, daß diese Theologie neue Impulse für die bessere Gestaltung der Liturgie geben kann. Auch die in sich gute Arbeit von *G. Philips* über die Teilnahme der Gläubigen am Meßopfer vermag die ungenügende Perspektive der theologischen Reflexion des ganzen Abschnittes allein nicht zu korrigieren und kann so auch nicht ganz verhindern, daß der Aspekt der Messe als Opfer und Mahl der Kirche allzusehr zurücktritt.

Im gleichen Zusammenhang wäre es wohl richtiger gewesen, wenn die Probleme, die *R. Masi* in seiner Untersuchung über das Verhältnis der Eucharistie zu den heutigen Naturwissenschaften aufwirft, schon die Problematik der Arbeit über die Transsubstantiation bestimmt hätten. Jedenfalls hätte man sich methodologisch schon hier mit den Fragen befassen müssen, die in neuerer Zeit besonders *Colombo* eingehend und gut dargestellt hat [7].

Wenn *Piolanti* mit Berufung auf *Selvaggi* sagt: « Ciò che S. Tommaso ha espresso con terminologia filosofica, si può tradurre in termini di fisica moderna » (S. 241 Anm. 72), so wird hier die Frage nun doch zu sehr vereinfacht. Die Arbeit von *Masi* selber, die gründlich und überlegt geschrieben ist und zur Annahme einer mehrfachen Realpräsenz in einer Hostie kommt, scheint mir nicht genügend zu beachten, daß Brot primär eine anthropologische Größe ist. Dieser Aspekt, der zudem der von der Offenbarung her vordergründige ist, müßte jedenfalls mehr berücksichtigt werden unter voller Wahrung der Realität der Transsubstantiation. Wie immer man von da aus die Transsubstantiation und Realpräsenz erklären mag, so müßte die Explikation doch den anthropologischen Ansatz bewahren und dürfte nicht einfach von einem eingeengten physikalisch-chemischen Begriff des Brotes her operieren. Bleibt aber der anthropologische Ansatz gewahrt, so dürfte man sinnvollerweise nicht zur Annahme einer mehrfachen Realpräsenz in einer Hostie kommen. Der richtige Ansatz der theologischen Explikation hat seine Konsequenzen übrigens bis in die eucharistische Frömmigkeit hinein [8].

[6] J. Betz: Eucharistie. Lex. f. Theol. u. Kirche III (Freiburg i. Br. 1959) 1153 f.; L. Scheffczyk: Die Zuordnung von Sakrament und Opfer in der Eucharistie, in: Pro Mundi Vita – Festschrift zum Eucharistischen Weltkongreß, hrsg. von der Theologischen Fakultät München (München 1960) 203-222.

[7] Vgl. die zusammenfassende Bilanz mit dem Verweis auf die früheren Arbeiten C. Colombo: Bilancio provvisorio di una discussione. SC 88 (1960) 23-55.

[8] Man lese einmal die folgende Aussage, die A. Blasucci in seinem Artikel über die Geistliche Kommunion mit voller Billigung anführt S. 1023: « Se fossi uno

5. Die Darstellung der eucharistischen *Irrtümer* gibt eine gute Orientierung. Bei der Behandlung der heutigen Strömungen der protestantischen Theologie wäre es wünschenswert gewesen, noch mehr auf die *Fragen* zu achten, die sich dem katholischen Theologen stellen. Ein bißchen Zugwind aus der protestantischen Theologie hätte auch in die Systematik mehr frische Luft bringen können. Jedenfalls scheint es uns nicht, daß das vorliegende Buch schon eine genügende Antwort auf die dem katholischen Theologen von protestantischer Seite gestellten Fragen ist, wie es *Zedda* in seinem Artikel « I critici non cattolici e le origini dell'eucaristia » S. 574 meint. Im übrigen ist der Artikel gut informiert und loyal geschrieben.

6. In den Arbeiten über den *Kult* (Meßgeschichte, Konzelebration, Officium, Kommunion, Frühkommunion, Tabernakel, Fronleichnamsfest, Eucharistische Bruderschaften, Anbetung, Geistliche Kommunion) und die eucharistische *Gesetzgebung* findet sich viel historisches und rechtliches Material, für das man dankbar ist. In manchen Beiträgen vermißt man dafür die theologische Vertiefung um so mehr. Gerade in diesem Teil wäre es wünschenswert gewesen, auch auf die *Gefährdungen* der eucharistischen Frömmigkeit, auf ein isoliertes Kommunionverständnis usw. aufmerksam zu machen, wie es etwa *F. X. Arnold, J. A. Jungmann* und (nach Erscheinen des vorliegenden Werkes) *Henry Fischer* getan haben [9]. Man vergleiche einmal die kritische Untersuchung Fischers über den Erstkommunionunterricht mit dem, was hier über die Frühkommunion gesagt ist ! Andererseits ließen sich verschiedene althergebrachte Übungen wie die Anbetung des Allerheiligsten und die Geistliche Kommunion theologisch tiefer begründen, als es hier geschieht. Man vergleiche die einschlägigen Arbeiten von *Karl Rahner* und *Schlette* [10]. Auch die Fragen des Stipendiums, der Meßzelebration u. a. verdienten eine theologisch vertiefte, und nicht nur juridisch-kanonistische Behandlung [11]. Wir kommen gerade bei diesem Teil nicht um den Eindruck herum, daß in diesem Werk Liturgie und Theologie noch recht weit auseinanderstehen, und es ist nur zu hoffen, daß *Vagaggini* : Il senso teologico della liturgia (Roma 1957 ; s. dazu FZPT 5 [1958] 178-187) und andere Werke auch im Süden ihre Früchte zeitigen werden.

scienziato studierei il modo di rendere più duraturo il pane, in modo che ci possa rimanere mezzodì, per stare sempre inseparabilmente unito con Gesù ... » und lese als theologischen Kommentar dazu : K. Rahner : Danksagung nach der heiligen Messe, in : Sendung und Gnade (Innsbruck 1959) 209-212.

[9] F. X. Arnold : Vorgeschichte und Einfluß des Trienter Meßopferdekrets auf die Behandlung des eucharistischen Geheimnisses in der Glaubensverkündigung der Neuzeit, in : Die Messe in der Glaubensverkündigung (Freiburg i. Br. 1950) 114-161 ; J. A. Jungmann : Vom Sinn der Messe als Opfer der Gemeinschaft (Einsiedeln 1955) ; H. Fischer : Eucharistiekatechese und liturgische Erneuerung (Düsseldorf 1959).

[10] K. Rahner : Über die Besuchung, in : Sendung und Gnade (Innsbruck 1959) 218-235 ; H. R. Schlette : Kommunikation und Sakrament = Quaestiones Disputatae 8 (Freiburg i. Br. 1959).

[11] Wie sich kirchenrechtliche Fragen um die Meßfeier theologisch behandeln lassen, zeigt gut K. Mörsdorf : Der Träger der eucharistischen Feier. Pro Mundi Vita (s. Anm. 6) 223-237.

7. Wie schon angedeutet, präsentiert sich der Band gut in der äußeren Aufmachung. Wertvoll ist die ausgewählte *Bibliographie*, die jeweils den einzelnen Artikeln beigefügt ist. Sehr zu bedauern sind hingegen die unglaublichen *Druckfehler*, die sich vor allem bei der Zitation fremdsprachiger Literatur eingeschlichen haben. Verlag und Herausgeber müßten sich doch dafür einsetzen, daß so etwas in diesem Maß bei einem wissenschaftlichen Werk nicht vorkommt.

Zusammenfassend sei folgendes festgehalten: Der Theologe, der sich in die Fragen über die Eucharistie vertiefen muß, wird am vorliegenden Band nicht vorbeikommen und für manche gute Arbeit dankbar sein. Als Ganzes scheint mir das Werk aber doch recht entfernt zu sein von einer Theologie der Eucharistie, wie sie heute geschrieben werden müßte, und in der Gesamtperspektive sowie in einzelnen Beiträgen bleibt es beträchtlich hinter dem zurück, was anderswo schon biblisch, dogmatisch und pastoralliturgisch erarbeitet wurde. M. Löhrer OSB

Pro Mundi Vita. Festschrift zum Eucharistischen Weltkongreß 1960, hrsg. v. der theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilian-Universität München. – Max Hueber Verlag, München 1960. 331 S.

Aktuelle Fragen zur Eucharistie. Hrsg. v. Michael Schmaus. – Max Hueber Verlag, München 1960. 196 S.

Die beiden hier angeführten Sammelwerke stehen in Verbindung mit dem Eucharistischen Kongreß in München, « Pro Mundi Vita » als Festschrift der Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilian-Universität, « Aktuelle Fragen zur Eucharistie » als Sammlung der Referate und einiger Diskussionsbeiträge, die auf der Tagung der deutschsprachigen Dogmatiker in Passau vom 7. bis 10. Oktober 1959 im Hinblick auf den Kongreß gehalten und von Michael Schmaus herausgegeben wurden.

1. Die Beiträge der Festschrift « Pro Mundi Vita » wurden größtenteils auch von Professoren der Münchner Universität geschrieben. Nicht alle Arbeiten stehen dem Thema gleich nahe. Am weitesten weg führt *Wilhelm Keilbachs* Aufsatz « Transzendenz, Archetypus, Mysterium » (S. 147-164), in dem der christliche Begriff des Mysteriums (verstanden als « Geheimnis ») mit der jasperschen Transzendenz und dem Archetypus Jungs verglichen und von ihnen kritisch abgegrenzt wird. Die wertvolle Gegenüberstellung hätte durch eine tiefere Analyse des Geheimnisses noch gewinnen können, das nicht so sehr « in der Verlängerung dessen, was sich der erkennenden Vernunft stellt » (S. 161), liegt, sondern viel ursprünglicher zum Wesen des Menschen als Bedingung der Möglichkeit aller kategorialer Erfassung der Vernunft gehört. Man vergleiche *K. Rahner*, Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie = Schriften zur Theologie IV (Einsiedeln 1960) 51-99. – Näher an das eucharistische Thema heran führt von der Soziologie her eine Untersuchung des inzwischen verstorbenen *N. Monzel*, der die eucharistische Tischgemeinschaft im Licht der soziologischen Kategorienlehre (geistige Persongemeinschaft tendiert zu symbolischer Gemeinschaft im Vitalen) würdigt (S. 181-202). Der Autor macht dabei darauf auf-

merksam, daß er in diesem Artikel zum ersten Mal eine Skizze der Gesetzmäßigkeiten sozialer Elementarbeziehungen (Vitalgemeinschaft, Gesellschaft, Geistige Persongemeinschaft), die er in jahrelanger Bemühung analysiert hat, veröffentlicht. – *Theoderich Kampmann* schreibt über « Die laudatio sacramenti im Werke Gertrud von Le Forts » (S. 128-146), geht dabei aber auch stark auf die allgemeinen theologischen Perspektiven im Werk der Dichterin ein.

Drei Beiträge befassen sich mit bibeltheologischen und patristischen Aspekten der Eucharistielehre. Melchisedech als Typus Christi wird von *V. Hamp* untersucht (S. 7-20), der die Linie von Gen. 14,18-20 über Ps. 110,4 zum Neuen Testament hin zieht. Zutreffend und methodologisch von Bedeutung scheint mir die Bemerkung Hamps zu Psalm 110,4, die Frage, ob es sich um einen messianischen oder um einen Königspsalm handle, könne nicht mit einem Entweder-Oder, sondern nur mit einem Sowohl-Als auch beantwortet werden. In diesem Zusammenhang darf vielleicht der Wunsch ausgesprochen werden, ein Alttestamentler möchte den ganzen Fragenkomplex der messianischen Weissagungen in einer dem heutigen Stand seiner Wissenschaft (im Blick auch auf die protestantische Bibeltheologie und ihre methodologischen Fragestellungen) und den Einsichten heutiger Theologie entsprechenden Weise wieder aufgreifen. Das Werk von *Paul Heinisch*, Christus der Erlöser im Alten Testament (Graz 1955) ist bibeltheologisch unbefriedigend. - *A. W. Ziegler* macht auf den erdhaften Realismus des Irenäus aufmerksam (S. 21-43), um von da aus seinen eucharistischen Realismus zu verdeutlichen, während über die Eucharistielehre des Augustinus als Curiosum des sonst durchgehend deutsch gehaltenen Bandes eine englische Notiz von Abt *Hugo Lang* (vorgebracht ursprünglich am ersten internationalen patristischen Kongreß in Oxford 1950) zu lesen ist (S. 44-48).

Einige Arbeiten sind kirchengeschichtlicher oder ikonographischer Art : *R. Bauerreis*, Basileus tes doxes – Ein frühes eucharistisches Bild und seine Auswirkung (S. 49-67) ; *H. Tüchle*, Eucharistie und Propaganda-Kongregation in den ersten Jahrzehnten ihres Bestehens (S. 68-81) ; *M. Hartig*, Die eucharistischen Gnadenstätten in Bayern (S. 97-113) ; *K. Weinzierl*, Die Corporis-Christi-Erzbruderschaft bei St. Peter in München (S. 114-127). *G. Schwaiger*, Johann Adam Möhler und der Laienkelch (S. 82-96) weist bei der Darstellung Möhlers auf die Aktualität der Frage hin : « Man kann dem Heiligen Vater die Bitte um den Laienkelch kaum mit schöneren Worten unterbreiten, als sie der große Symboliker ausgesprochen hat : ‚Wir würden uns freuen, wenn es einem jeden freigestellt würde, ob er aus dem gesegneten Kelche trinken wolle oder nicht' » (S. 96).

Von den drei kirchenrechtlichen Untersuchungen zeichnen sich die Aufsätze von *K. Mörsdorf*, Der Träger der eucharistischen Feier (S. 223-237) und *M. Kaiser*, Manifestation des öffentlich-rechtlichen Charakters der Eucharistie in der applicatio pro populo (S. 238-255) durch ihre theologische Substanz aus. Während Mörsdorf an seine anderweitig schon vertretene Auffassung der Polarität von Weihe- und Hirtengewalt anknüpft, um von da aus zu erklären, in welchem Sinn durch die Priesterweihe eine Befähigung zur Repräsentation der Kirche zusammen mit der Befähigung zur Repräsen-

tation des verborgenen Herrn gegeben wird (Grundbestand an Hirtengewalt durch die Weihe, konkrete Hirtenstellung durch die kanonische Sendung), geht Kaiser dem tieferen theologischen Sinn der applicatio pro populo nach, wobei er deutlich macht, daß die neuere Praxis einer Befreiung der Applikationspflicht an den aufgehobenen Feiertagen zugunsten eines guten kirchlichen Zweckes zu einer neuen Gefährdung des öffentlich-rechtlichenVerständnisses des Meßopfers wird. Mehr auf das Kirchenrechtliche beschränkt sich *A. Scheuermann*, Der eucharistische Ort nach kirchlichem Recht (S. 311-331).

Zur Dogmatik sind die folgenden drei Arbeiten zu rechnen: *H. Fries* geht in ansprechender Weise dem Zusammenhang von Eucharistie und kirchlicher Einheit nach, wobei er vom Neuen Testament über die Kirchenväter die Brücke zu « Corporis Christi » und « Mediator Dei » schlägt (S. 165-180). *M. Schmaus* untersucht den Zusammenhang von Eucharistie und Auferstehung von den Toten (S. 256-279). Bei der Explikation der Beziehung der Eucharistie zu den zentralen soteriologischen Geschehnissen des Todes und der Auferstehung des Herrn sowie zur Kirche nimmt er einige Ausführungen seines Vortrages in « Aktuelle Fragen zur Eucharistie » (siehe unten) wieder auf, übernimmt auch Karl Rahners These über das Verhältnis von Wort und Sakrament (Sakrament als höchste Verleiblichung des Wortes, vgl. S. 260), führt aber dann weiter zur Frage nach der Beziehung zwischen Kommunion und leiblicher Verklärung, die er in existentiell-personalen Kategorien ausdrückt. – Dogmatisch besonders wertvoll ist die sorgfältige, nüchterne Arbeit von *L. Scheffczyk*, Die Zuordnung von Sakrament und Opfer in der Eucharistie (S. 203-222). Ihre Bedeutung liegt vor allem darin, daß hier auch reflex nach allen Seiten hin begründet wird, weshalb und wie die Eucharistie als ganze als Opfersakrament zu fassen ist. Scheffczyk unterwirft zunächst die verschiedenen Definitionen der Eucharistie und die Einteilungen des Traktates einer Kritik, um dann (in einer ähnlichen Konzeption wie A. Vonier, G. Söhngen, M. Schmaus, J. Betz u. a.) zu zeigen, daß Sakrament und Opfer eine innerlich differenzierte Einheit bilden, wobei das Opfer das eigentliche Subjekt in der Eucharistie darstellt, während das Sakramentale die Position des Prädikates einnimmt, sodaß einerseits die Eucharistie als Sakrament immer vom Opfergeschehen abhängig bleibt, andererseits das Opfergeschehen als ganzes streng sakramental (und nicht naturhaft) verstanden werden muß.

Eine moraltheologische Arbeit von *R. Egenter*, Das persönliche Opfer des Christen in seinem eucharistischen Bezug (S. 294-310) und eine pastoralliturgische Untersuchung des Lebensgedankens in den Postkommunionen des römischen Meßbuches von *J. Pascher* (S. 280-293) runden die gediegene Festschrift ab.

2. Im Unterschied zu « Pro Mundi Vita » umfaßt der Band *Aktuelle Fragen zur Eucharistie* nur dogmatisch ausgerichtete Arbeiten. Der bereits erwähnte Aufsatz von *K. Mörsdorf* ist auch hier zu finden und wurde ursprünglich wohl als Vortrag gehalten. – *M. Schmaus*, Christus, Kirche und Eucharistie (S. 53-71) expliziert in geschickter Weise vor allem den Charakter der Messe als Opfer der Kirche. Die Teilnahme der Kirche ist das « Plus », welches der Messe gegenüber dem Kreuzesopfer zukommt, jedoch nicht im Sinn eines selbständigen Tuns der Kirche, da die Kirche zum voraus im

Kreuzesopfer mitgemeint ist. Die Untersuchung von Schmaus erweist auch die Fruchtbarkeit des Gedächnisbegriffes zur Explikation der Zusammenhänge von Meßopfer und Kreuzesopfer.

Von großer Dichte und theologischer Bedeutsamkeit ist das einführende Referat von *Karl Rahner*, Wort und Eucharistie (S. 7-52). Im ersten Teil erörtert Rahner eingehend das grundsätzliche Verhältnis von Wort und Sakrament. Es handelt sich hier zunächst um eine Frage des Traktates De sacramentis in genere, der nach ihm « nicht eine abstrakte Formalisierung des Wesens der einzelnen Sakramente ist, sondern ein Stück des Kirchentraktates, der der Lehre von den einzelnen Sakramenten wirklich vorausgeht und ihnen nicht als eine nachträgliche Verallgemeinerung nachfolgt ... » (Kirche und Sakrament = Quaest. Disp. 10 [Freiburg i. Br. 1960] 38). In dieser ekklesiologischen Sicht werden die verschiedenen Sätze über das Wort formuliert, das als Wort Gottes in der Kirche ein inneres Moment am Heilshandeln Gottes ist und als solches, wo es in intenivsster Wesensverwirklichung gegeben ist, die Gnade Gottes gegenwärtigen läßt, die es anzeigt. Die höchste Wesensverwirklichung des wirksamen Wortes Gottes als Gegenwärtigung der Heilstat Gottes im radikalen Engagement der Kirche bei den entscheidenden Heilssituationen des Einzelnen ist das Sakrament und nur es. Im zweiten Teil wird schließlich begründet, weshalb in der Eucharistie, die als solche das Urkerygma der Kirche ist, das Wort als inkarnatorisches und eschatologisches Wort Gottes und als absolute Selbstaussage der Kirche als ganzer und auf den Einzelnen hin seinen absoluten Höhepunkt erreicht. Die Ausführungen Rahners, die hier nur sehr verkürzt angedeutet werden, sind auch kontroverstheologisch sehr bedeutsam, weil sie in aller Schärfe den biblischen Begriff des Wortes erfassen und ihn in inneren Bezug zum Sakrament setzen.

Weniger glücklich sind m. E. die Darlegungen *Winklhofers* über die Eucharistie als Opfer, Speise und Anbetung (S. 92-109), der den « Kernvorgang » des sakramentalen Geheimnisses im Speisewerden des Herrn sieht, nicht nur, weil, wie *B. Welte* S. 185 in seinem Diskussionsbeitrag zutreffend bemerkt, der Begriff Speise im Verhältnis zum Mahl einen zu eingeschränkten Sinn hat, sondern vor allem deshalb, weil der Opfercharakter der Messe, die doch ein sacrificium visibile, wenn auch sakramentaler Art ist, in Winklhofers Darstellung nicht genügend zum Ausdruck kommt. Daß Christus für uns Speise wird, ist logisch doch die Folge seines Opfers, die konkrete Form der Zuwendung seines Todes zum Genuß, nicht aber das innere Konstitutiv des Opfers selber. Man vergleiche dazu den kritischen Diskussionsbeitrag von *J. Schildenberger* S. 180-183. Bei der Theorie Winklhofers ist auch nicht klar ersichtlich, wie die Einmaligkeit des Opfers Christi gewahrt bleibt, da diese Theorie doch im Hinblick auf den « Kernvorgang » des Speisewerdens, der formell als Opfer qualifiziert wird, ein je neues Tun Christi postulieren muß.

J. Auers Vortrag handelt von den Wirkungen der Eucharistie (S. 110-155) und versucht eine differenziertere Schau dieser Wirkungen vorzulegen. Fraglich scheint mir, ob sich die Unterscheidung zwischen individuell-personalem und sozialem Raum hinsichtlich der Wirksamkeit der Gnade so streng durchführen läßt, wie Auer S. 138 f. meint. Mindestens ist die Herleitung der Unterscheidung von der Sündentilgung problematisch, da eine tiefere Schau

der Sünde doch bei *jeder* Sünde ein antisoziales Moment deutlich machen könnte (und nicht nur bei « bestimmten Sünden ») und dementsprechend auch die Sündentilgung immer ein soziales, d. h. ekklesiologisches Moment einschließt und bei keiner Sünde nur im « privaten Bußgericht » geschieht.

L. Scheffczyk, Die materielle Welt im Lichte der Eucharistie (S. 156-179), zeigt die grundlegenden theologischen Momente auf, die bei einer Betrachtung der Materie einbezogen werden müssen und weist der Eucharistie den Ort zu, den sie im heilsgeschichtlich bedingten Aufstieg der Materie zu einer immer höheren Symbol- und Zeichenhaftigkeit hat. – Der Diskussionsbeitrag von *B. Welte* zum Referat von L. Scheffczyk bringt insofern einen sehr positiven Hinweis, als er eine mehr anthropologische (und nicht nur physikalische) Betrachtungsweise der Realitäten von Brot und Wein nahelegt. Die Explikation der Wandlung durch Stiftung eines neuen Bezugszusammenhanges, der das Einzelseiende nach Welte primär konstituiert und in der Wandlung geändert würde, scheint mir indes auch als Arbeitshypothese (als solche wird sie von Welte zurückhaltend qualifiziert) schwer annehmbar zu sein : Vom Bezugszusammenhang wird wohl erklärbar, daß Brot und Wein als physikalisch-chemische Substanzen « Speise » oder « Nicht-Speise » sein können, und dieser Aspekt mag seine Bedeutung haben für die Frage z. B. der Realpräsenz in konsekrierten Species, die rein chemisch-physikalisch noch als Brot- oder Weinkonglomerat charakterisiert werden können, ohne daß sie aber vom anthropologischen Bezugszusammenhang her noch als Brot und Wein im Sinn von Speise erscheinen (das wäre der Fall z. B. nach dem Genuß der betreffenden Species). Aber wie läßt sich die Wandlung als solche im Sinn der kirchlichen Lehre als Transsubstantiation der Substanz von Brot und Wein in die Substanz des Fleisches und Blutes Jesu Christi (mit allem, was dazugehört) durch eine Änderung des ursprünglichen Bezugszusammenhanges, so wesentlich er auch zu einer Sache gehören mag, erklären ? Kann Brot- und Wein-Sein im Verhältnis zu Fleisch- und Blut-Sein adäquat durch einen Bezugszusammenhang, der das Seiende konstituierte, erklärt werden ? Das müßte doch zum mindesten näher gezeigt werden. Gibt es ferner, sofern man die Wandlung von der Änderung des Bezugszusammenhanges her verstehen möchte, ein eindeutiges Kriterium, um die Realpräsenz der Eucharistie von der dynamischen Wirkweise der übrigen Sakramente zu unterscheiden, bei denen man doch auch von einem neuen Bezugszusammenhang sprechen könnte ? Jedenfalls müßte man verschiedene philosophische Voraussetzungen näher klären, wenn der Vorschlag Weltes auch nur als Arbeitshypothese näher in Betracht gezogen werden sollte.

Wie immer man den einzelnen Beiträgen dieses Werkes gegenüberstehen mag, so wird man doch gern zugestehen, daß hier wertvolle theologische Arbeit geleistet wurde, die über den unmittelbaren Anlaß der Dogmatikertagung und des Eucharistischen Kongresses hinaus fruchtbar sein wird.

M. Löhrer OSB

Bender, Ludovicus, OP : De Matrimonio. Commentarius. – R. Berruti, Torino 1958. 123 p.

Bender behandelt vor allem die dogmatischen Probleme des Ehesakramentes, um den mehr moralischen und rechtlich-kasuistischen Betrachtungsweisen die nötigen Grundlagen zu liefern. Der Verfasser folgt im Aufbau, in den Darlegungen und Beweisen den traditionellen Wegen, bemüht sich aber doch da und dort eigene Lösungen zu bringen. So vertritt er die Ansicht, daß ein matrimonium naturae zum Sakrament wird, wenn beide Eheteile nachträglich die heilige Taufe empfangen und dies nicht wegen der Taufe allein, noch durch Erneuerung des consensus, sondern durch das « vinculum matrimoniale persistens » (S. 28-31). Auch für « excepta fornicatione » des Matthäus-Evangeliums (5, 32 ; 19, 9) schlägt B. (S. 94), gestützt auf Untersuchungen von Bonsirvin und Vaccari (siehe Biblica 1955, S. 149-151), eine andere Lösung vor als jene, die das Problem vom philologischen Standpunkt her lösen wollen, indem sie παρεκτός (excepta) mit « ausgeschlossen auch bei » und μὴ ἐπί (nisi ob) mit « nicht einmal bei » wiedergeben. Diese letzteren Übersetzungen fanden zwar bereits Eingang in die meisten deutschen Ausgaben, so bei Karrer, Kürzinger und in der Echter Bibel. Bender will das « nisi ob fornicationem » beibehalten. Die Frau kann also entlassen werden, weil es sich, wie Bender und seine Gewährsleute annehmen, gar nicht um die rechtmäßige Ehefrau handelt, sondern um eine Konkubine. Der Sinn von excepta fornicatione wäre also : excepto casu concubinatus (Vaccari, Biblica 1955, S. 151). Selbstverständlich kann und muß diese Frau entlassen werden, « quia vita cum ea est fornicaria » (S. 94). So weit, so gut ! Aber wie erklären sich dann die weiteren Worte Christi : « et qui dimissam duxerit (γαμῶν), moechatur (μοιχᾶται). Wäre B's. Annahme richtig, so wäre ja der Versuch der entlassenen Konkubine eine Ehe einzugehen, wieder Ehebruch. Mit « dimissa » muß also doch eine noch gültig verheiratete Frau gemeint sein, nicht eine entlassene Konkubine. Es handelte sich zudem, laut Fragestellung der Pharisäer, die Jesus « auf die Probe stellen wollten » (19, 3), um das umstrittene Problem der Ehescheidung. Auch hätten die Jünger Jesu auf diese von Bender und Vaccari gebrachte Lösung des Problems nicht geantwortet mit : « Wenn die Sache von Mann und Frau so steht, so ist es nicht gut, zu heiraten » (19, 10). Diese Reaktion ist nur verständlich, wenn die Entlassung der rechtmäßigen Ehefrau zur Diskussion stand und bei der Annahme, daß Christus bei Matth., mit noch schärferer Akzentuierung, das Gleiche sagt, was Mk. und Lk. überliefern.

In der Behandlung der Zweckfrage des Ehesakramentes (S. 56-70) hätte nicht nur der finis operis oder obiectivus, sondern auch der finis operantis oder subiectivus besprochen werden müssen. Objektiv bleibt die procreatio prolis der finis principalis und es geht nicht an, nachdem die Stellungsnahme des Sanctum Officium [1] erfolgt ist, einfach das « mutuum complementum » zum finis principalis (obiectivus) zu machen, was allerdings nicht ausschließt,

[1] Das S. Offic. hat auf eine Anfrage mit « negative » geantwortet. Ob das schon einer « condemnatio » gleichkommt, wie Bender auf S. 62 sagt, ist fraglich (AAS 1944, S. 103).

daß subjektiv oft genug das mutuum complementum, die Sehnsucht nach seelisch-leiblicher Lebensgemeinschaft, zum finis principalis et primarius, d. h. immediatus wird. Auch dieses Verlangen nach völliger Lebensgemeinschaft und gegenseitiger Vollendung in allen Lebensfunktionen ist gottgewollt und naturbedingt, wenn es auch *objektiv Mittel* zum finis principalis, zur procreatio prolis ist, die sicher nicht ausbleiben kann, wenn die Eheleute dem Naturdrang des mutuum complementum stattgeben. Man sollte also die subjektive Betrachtungsweise und die neuen Erkenntnisse über die Hinordnung und Beziehung der Geschlechter nicht einfach übersehen, denn auch die subjektiven Zweckbestimmungen der Ehe sind ebenso in der Natur des Menschen begründet wie die objektiven. Davon wußte schon der « Römische Katechismus », wenn er sagt : « Der erste Grund (warum Mann und Frau die eheliche Verbindung eingehen sollen) ist eben die Gemeinschaft zwischen den beiden Geschlechtern ... Ein zweiter Grund ist das Verlangen nach Nachkommenschaft » (2. Teil, 8. Kap. 13. Fr.). Darauf nimmt Pius XI. Bezug und schreibt in Casti connubi : « Die gegenseitige innere Formung der Gatten, das beharrliche Bemühen, einander zur Vollendung zu führen, kann man, wie der römische Katechismus sehr wahr und richtig erklärt, als Hauptgrund und eigentlichen Sinn der Ehe bezeichnen. Nur muß man dann die Ehe nicht im engeren Sinne als Einrichtung zur Zeugung und Erziehung des Kindes, sondern im weiteren Sinne als volle Lebensgemeinschaft fassen » (AAS 1930, S. 548 f.). Die Arbeit von E. Boissard (Questions théologiques sur le mariage ; bes. S. 134 f.) scheint Bender entgangen zu sein. Boissard schlägt vor, für das mutuum complementum die Bezeichnung « fin immédiate» und für die procreatio prolis « fin médiate » zu verwenden, wobei der finis mediatus « superieur en dignité » bleibt. Diese Betrachtungsweise ist bisher m. W. unwidersprochen geblieben.

Am Schluß und nur nebenbei sei erwähnt, daß sich in der Arbeit von Bender ziemlich viele störende Druckfehler finden : z. B. in der Praefatio (contractoriae) ; S. 21, Anm. 2 ; S. 36, Zeile 12 ; auf S. 94 f. glaube ich nicht weniger als vier Druck- oder Schreibfehler festzustellen.

T. Kreider OSB

Doms, Herbert: Dieses Geheimnis ist groß. Eine Studie über theologische und biologische Sinnzusammenhänge. – Verlag Wort und Werk, Köln [1960]. 121 S.

Der durch sein Buch « Vom Sinn und Zweck der Ehe » bekannte Verfasser geht in dieser Studie der Bedeutung des Paulinischen Wortes nach, daß die christliche Ehe ein Abbild des Verhältnisses zwischen Christus und seiner Kirche sei. Dabei – und hier liegt das Besondere – wird die Bildhaftigkeit dieses Verhältnisses bis in die zellulären Strukturen und Vorgänge des Biologischen hinein verfolgt. Der Verfasser war zu dieser Aufgabe umso mehr berufen, als er, wie auf der letzten Seite zu lesen steht, Biologe von Fach ist. Mit einer nicht geringen Spannung begleitet man ihn daher und wird immer wieder überrascht von der Vielfalt des Gleichnishaften, die zum Vorschein kommt. Freilich steht man dann doch etwas betroffen vor einem Hinweis

wie etwa diesem : « Der Mann dringt in die Frau ein, nicht umgekehrt. Er ergießt seinen Samen in das Innere der Frau. Der Frau kommt allein die Fähigkeit zu, den in sie eindringenden Mann und seinen Samen in sich aufzunehmen. Es geht nicht umgekehrt. So dringt der eucharistische Christus in die Seele des Gläubigen ein und 'sendet' in sie seinen Heiligen Geist. In anderem, weiteren Sinne ist schon die erste Besitzergreifung eines Menschen durch Christus in der Taufe, wobei der Herr ihm sein 'Pneuma' schenkt und ihn zu seinem Gliede macht, ein analoger Vorgang » (S. 86 f.). Der Verfasser ist zwar weit davon entfernt, « ganz in Träumereien zu verfallen », eine Gefahr, derer er sich wohl bewußt ist, und er betont ausdrücklich, daß er unter dem menschlichen Geschlechtsakt nicht einfach den animalisch-biologischen Vorgang des « Coitus » versteht, sondern eine « Hinordnung, die vom Geistigen über das Sinnlich-Seelische bis ins Leibliche reicht, darum tief personal ist und, wenn vollmenschlich vollzogen, eine Personenschenkung darstellt, in der jeder der beiden Partner in ihm angelegte geistige, sinnlich-seelische und leibliche Möglichkeiten in Richtung auf den anderen Partner aktuiert und die Aktuierung von dessen entsprechenden Möglichkeiten entgegennimmt » (S. 116). Doch stellt man sich eben die Frage, inwieweit Gott in biologischen Vorgängen als solchen sein gnadenhaftes Verhältnis zu den Menschen abgespiegelt wissen will. Univoke Gegebenheiten auf tierischer und, wenn man will, auch pflanzlicher Ebene, liegen doch zu hart daneben, als daß einen nicht das Gefühl der Beklommenheit überkommen müßte, wenn auf der gleichen Stufe beim Menschen Projektionen vorgenommen werden, die bis in die hypostatische Union hineinreichen. Gewiß muß alles Geschöpfliche wegen seiner Verursachung durch Gott einen « Sinn », und zwar letztenendes einen « göttlichen » Sinn haben, d. h. die Bedeutung von « vestigium » bzw. « Abbild » von irgendetwas Göttlichem. Welche von diesen beiden Möglichkeiten in einer konkreten geschöpflichen Gegebenheit jedoch tatsächlich vorhanden ist, läßt sich nicht immer einfach sagen. Sicher bildet in der christlichen Ehe die Verbindung zwischen Ehemann und Ehefrau sowohl statisch (Ehe als Stand) als auch dynamisch (Ehe in ihrem Vollzug) das Christus-Kirche-Verhältnis in seinem Sein und seiner Aktivität ab. Ob sich jedoch dieses eminent *geistige* Christus-Kirche-Verhältnis auch in *rein biologischen*, d. h. materiellen und darum für beliebige Signifikationen offenen Zusammenhängen (wie etwa Samenzelle – Eizelle), « abbilden » *kann*, darf man wohl bezweifeln, sonst stünde nichts im Wege, auch im dreiblättrigen Kleeblatt des hl. Patrik ein « Abbild » der heiligsten Dreifaltigkeit zu erblicken. – Es mag für den naturwissenschaftlich gebildeten Verf. einen speziellen Reiz gehabt haben, dem übernatürlichen Vorbild der christlichen Ehe einmal bis in mikroskopische Größenordnungen nachzuspüren. Das Hauptgewicht der Arbeit scheint indessen nicht darin zu liegen, sondern vielmehr in der Betonung (und dem reichlichen Beweis dafür) der Zeichenhaftigkeit der christlichen Ehe überhaupt, und zwar mit dem entschiedenen Einschluß des Ehe*vollzugs*. Freilich tritt hier eine gewisse Schwierigkeit zutage, insofern der Vollzug einerseits sicher nicht das sakramentale Zeichen ist oder auch nur komplementiert (wird es doch ganz und allein durch den Konsens zum Ehevertrag gesetzt), und anderseits bewirkt er ebenso sicher die vollkommene

und unauflösliche Festigkeit des Bandes, hat also anscheinend doch irgendetwas mit dem Sakrament innerlich zu tun. Der Verf. greift zur Lösung dieser Schwierigkeit auf das Bußsakrament zurück und weist darauf hin, daß dort der äußere Vollzug der auferlegten Buße sakramentalen Charakter trage, wenngleich das Sakrament selbst bereits vorher vollwesentlich konstituiert würde. Auf ähnliche Weise könne man auch den Vollzug der Ehe ins Sakrament hineinbringen. Freilich liegen hier nun doch einige Unterschiede vor. Die Ausführung der Buße *gehört* zum Sakrament, insofern sie zu seinem Zustandekommen *willentlich vorhanden* sein muß. Als *Ausführung* hingegen bildet sie nur einen integrierenden, d. h. das Sakrament nicht konstituierenden Bestandteil, doch immerhin Bestandteil des *Sakramentes* und ist insofern etwas anderes als eine nicht-sakramentale Bußübung. Der Vollzug der Ehe hingegen braucht bei der Vertragschließung nicht einmal als Wille vorhanden zu sein (beiderseitiger freiwilliger Verzicht auf den Vollzug), geschweige denn daß man sagen könnte, er « integriere » das Sakrament und habe darum in sich irgendeine sakramentale Bewandtnis. – Läßt sich das Problem nicht dadurch erhellen, daß man in der ersten ehelichen Hingabe eine conditio sine qua non erblickt, durch welche der Vertrag seine *volle* sakramentale Wirksamkeit bezüglich des *Ehebandes* erhält ? In dieser Sicht kommt die ganze Tragweite des ersten actus coniugalis für die Ehe als Sakrament zur Geltung und der Tiefe seiner Signifikation für das Christus-Kirche-Verhältnis wird nichts genommen, einer Signifikation, die auch den nachfolgenden ehelichen Akten nicht fehlt, wenngleich sie nicht mehr die Bedeutung des ersten Vollzuges haben, sondern « nur noch » heilbringende Wiederholungen des Urbildes gottmenschlicher Liebe sein können. J. F. Groner OP

Piolanti, Antonio: Il mistero della comunione dei santi nella rivelazione e nella teologia. – Desclée, Editori Pontifici, Roma-Parigi-Tournai-New-York 1957. XIV-810 p.

Gegenstand des umfangreichen Buches von Monsignore A. Piolanti ist der Glaubensartikel von der Gemeinschaft der Heiligen. Das Werk gliedert sich in zwei Teile. Im ersten wird die Einfügung des Artikels ins Glaubenssymbol besprochen und die ntl. Terminologie untersucht. Zwei ausführliche Abschnitte handeln über die mit « Gemeinschaft der Heiligen ». gemeinte Sache in Schrift und Väterüberlieferung. Dabei steht der Gedanke der Solidarität im Vordergrund und es wird auf den Austausch geistiger Güter im Gottesvolk und auf die wechselseitige Beziehung zwischen himmlischer und irdischer Gemeinschaft geachtet. Das biblische Verständnis der Solidarität wird im AT durch die Begriffe der Segnung, des Bundes, des Reiches, der Braut, im NT durch die Begriffe des Reiches (Synoptiker), des Weinstockes (Johannes) und des Leibes (Paulus) im einzelnen erläutert.

Der zweite Teil des Buches ist eine weitausholende spekulative Synthese : *Grundlagen* der Gemeinschaft der Heiligen sind der ewige Heilsplan Gottes, dessen dreifaltiges Leben sich in der sozialen Struktur der Kirche spiegelt, Christus als Haupt und Mittler im Werk der Erlösung, der Heilige Geist als Seele der Kirche, die den mystischen Leib eint und ihm die übernatürlichen

Güter mitteilt, die Hierarchie als Realisierungsprinzip in Teilnahme am Hauptsein Christi und in Unterordnung unter Ihn, Gnade und Liebe (mit Einschluß der anderen eingegossenen Tugenden) als Formalursachen und die Eucharistie als Symbol, insofern sie die Einheit der Kirche bezeichnet und bewirkt und die totale Realisierung der Gemeinschaft der Heiligen ist. *Objekt* der communio sanctorum sind die sancta, an welchen die sancti Anteil erhalten. Sie werden unterschieden und im einzelnen analysiert als Beitrag Christi in den von ihm gestifteten Sakramenten, die ex opere operato wirken, als Beitrag der Kirche, vor allem im opus operantis Ecclesiae der Liturgie, als Beitrag der einzelnen Gläubigen in der Form des Verdienstes, der Satisfaktion, der Ablässe und des Gebetes. Das *Subjekt* der Gemeinschaft der Heiligen bildet die streitende, leidende und triumphierende Kirche in ihrer Einheit und wechselseitigen Beziehung.

Schon diese flüchtige Übersicht vermag anzudeuten, daß der intellectus fidei der Gemeinschaft der Heiligen vor allem aus der Zusammenschau des Glaubensartikels mit zentralen Aspekten der Ekklesiologie, Christologie, Soteriologie, Sakramentenlehre und Eschatologie sich ergibt. So entsteht tatsächlich ein großes theologisches Gebäude, das Ausblicke nach allen Seiten gestattet, dessen viele Kammern aber auch – um im Bild zu bleiben – nicht in einem kurzen Rundgang überblickt werden können. Die Väter und Scholastiker werden in reichem Maße zitiert, sodaß das Werk rein quantitativ gesehen eine Fülle theologischen Materials zum Thema enthält. Eine konzisere Darstellung hätte allerdings auch ihre Vorteile gehabt!

Die Ausführungen des zweiten Teiles zeigen immer wieder, daß der Verfasser in der scholastischen Theologie vortrefflich zu Hause ist. Gelegentlich hat man allerdings den Eindruck, das von der Schultheologie Gesagte werde zwar sorgfältig und ausführlich wiedergegeben, jedoch ohne eine besondere Vertiefung der spekulativen Ansätze. Letzteres hätte freilich ein ganz anderes Eingehen auf manche Fragestellungen vor allem der Exegese und der neueren Theologie verlangt, als es hier geschieht. So wird z. B. S. 385-394 die ontologische Inklusion der Menschheit in Christus mehr als Faktum ausgesprochen als spekulativ tiefer begründet, wie es u. a. Malevez, Congar, Mersch und Malmberg versucht haben. Vgl. *F. Malmberg*, Ein Leib - ein Geist (Freiburg i. Br. 1960) 243-273. Erfreulich ist jedoch, daß das soziale Element im ganzen Bereich der Heilsökonomie stark herausgehoben und die Christozentrik vor allem auch des Alten Bundes (Gnade Christi im AT) nachdrücklich unterstrichen wird.

Leider wird die neuere Literatur zum Thema und zu verwandten Fragen trotz des großen Literaturverzeichnisses in ihren Anregungen und Problemstellungen nicht genügend beachtet. Die bibeltheologische Grundlegung berücksichtigt nur wenig neuere exegetische Arbeiten, vor allem nicht aus dem deutschen Sprachgebiet. Das hat u. a. zur Folge, daß wichtige biblische Begriffe wie βασιλεία, ἐκκλησία σῶμα, Χριστοῦ kaum in der nötigen Differenziertheit dargestellt und in ihrem ursprünglich biblischen Sinn genauer erarbeitet werden. Als kleines Beispiel diene die Bestimmung der Gottebenbildlichkeit nach dem AT, die der Verfasser ganz im Anschluß an eine frühere Tradition und ohne Eingehen auf die heutige Exegese vornimmt, wenn er sagt: « per

se, affermare che l'uomo è stato fatto ad immagine di Dio significa che l'uomo nella sua parte spirituale, per la sua intelligenza e la sua libera volontà, supera l'ordine di tutte le creature materiali e partecipa della perfezione di Dio » (S. 32 f.). Das ist wohl die Deutung Augustins, aber sie entspricht doch nicht ganz dem atl. Denken, nach welchem der Mensch als ganzer gottebenbildlich geschaffen ist. – Für die dogmengeschichtliche Darstellung wäre auch *J. R. Geiselmann*, Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers (Freiburg i. Br. 1955) 56-106 einzusehen. – Die Ausführungen über das Bußsakrament gehen an den Arbeiten von B. Poschmann und K. Rahner vorbei. – Vor allem vermißt man ein ernsthaftes Eingehen auf die Aussagen evangelischer Theologen zur communio sanctorum. *D. Bonhoeffer*, Sanctorum Communio – Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (Berlin 1930), eine Arbeit, die nach Karl Barth (KD IV/2, 725) heute noch instruktiver, anregender, erleuchtender und wirklich « erbaulicher » zu lesen ist als allerlei Berühmtes, was seither zum Problem der Kirche geschrieben wurde, wird zwar in der Bibliographie zitiert, aber nicht ausgewertet. S. 3 wird von der protestantischen Auffassung kurzerhand gesagt : « Il protestantesimo è l'individualismo, l'isolamento più completo e totale dell'uomo di fronte a Dio, da cui dipende esclusivamente la salvezza o la dannazione. » So einfach liegen nun aber die Dinge doch nicht. Wenn es auch wahr ist, daß eine Auslegung der communio sanctorum im vollen katholischen Sinn einer Beziehung auch zu den Heiligen des Jenseits und zu den Seelen im Fegfeuer von vielen (nicht allen !) evangelischen Theologen abgelehnt wird, so halten doch die meisten von ihnen an anderen wesentlichen Aspekten der Gemeinschaft der Heiligen fest. Man vergleiche etwa *K. Barth*, Kirchliche Dogmatik IV/2 (Zollikon 1955) 725-747 ; *P. Althaus*, Die christliche Wahrheit (Gütersloh 1958) 515-523 ; *H. Vogel*, Gott in Christo (Berlin ^{2}1952) 827-832, 1036-1055 u. a.

Zur Sache selber einige Randbemerkungen :

Eine eingehende Darstellung der Gemeinschaft der Heiligen, wie sie hier angezielt ist, hätte auch das Problem der communio peccatorum ausdrücklich aufgreifen müssen. Es gehört unbedingt in eine realistische Kirchentheologie hinein, wie nicht erst die Reformatoren, sondern schon die Väter betonen. Vgl. das reiche Material, das allein schon *H. U. v. Balthasar*, Casta Meretrix : Sponsa Verbi (Skizzen zur Theologie II, Einsiedeln 1961) 203-305 zusammengestellt hat.

In den soteriologischen Ausführungen (S. 401) verschwindet das Osterereignis neben der passio, offenbar deshalb, weil die Erlösung zu ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Verdienstursächlichkeit gewertet wird, während doch gerade Thomas Tod und Auferstehung als Momente der redemptio obiectiva unter dem Aspekt der Instrumental- und Exemplarursächlichkeit zusammenfaßt, ein Anknüpfungspunkt, der heute weiter entfaltet werden sollte. Vgl. *S. Lyonnet*, La valeur sotériologique de la résurrection du Christ selon saint Paul, in : Christus Victor Mortis (Roma 1958) 95-118.

Problematisch scheint uns die Bezeichnung der Hierarchie als Christus untergeordnetes Zentrum der communio sanctorum (S. 482), da in dieser

Bezeichnung die wesentliche Dienstfunktion der Hierarchie im Hinblick auf die Auferbauung der Gemeinschaft der Heiligen zu sehr verdunkelt wird. Neben der äußeren Hierarchie wäre wohl auch mehr auf die innere Hierarchie der Kirche zu achten und eine Theologie der Heiligkeit im engeren Sinn zu entwerfen, die bestimmten qualifizierten Gliedern der Kirche im Zusammenhang mit einer besonderen kirchlichen Sendung zukommt.

Unbefriedigend werden u. E. die Fragen um den Ablaß, das Verdienst und die Genugtuung behandelt, gerade weil der Verfasser sie bis in alle Einzelheiten hinein in juridischen Kategorien darstellt, ohne irgendwie zu sehen, daß manche dieser Formulierungen für viele gläubige und zeitaufgeschlossene Christen religiös kaum erträglich sind. Sie sind auch von der Sache her keineswegs so erfordert! Es besteht keine dogmatische Schwierigkeit zuzugeben, daß die heutige Ablaß*praxis* (nicht der Ablaß als solcher) eine zeitbedingte Gestalt hat, die der Überprüfung bedarf. Warum sollte der Ablaß nicht als Sakramentale verstanden werden können, das ex opere operantis et orantis Ecclesiae (und nicht ex opere operato, wie Piolanti meint) wirkt, auch wenn dieses Sakramentale mit einem jurisdiktionellen Akt der Kirche verbunden ist, der sich auf den Nachlaß einer (heute weitgehend fiktiven) Kirchenbuße bezieht und diesbezüglich sichere Wirkungen hat? Vgl. *K. Rahner*, Bemerkungen zur Theologie des Ablasses, in: Schriften zur Theologie II (Einsiedeln 1955) 185-210. Eine solche Sicht ließe eine Vereinfachung der Ablaßformen zu, die zwar historisch erklärbar, dem heutigen Menschen existentiell aber nur schwer zumutbar sind, da dieser einem zu quantitativen Denken im religiösen Bereich nicht zu Unrecht skeptisch gegenübersteht und es nicht ohne weiteres begreifen kann, daß einem Ablaß von 40 Tagen, einem Jahr, oder 7 Jahren genau umgrenzte « Mengen » des Kirchenschatzes (vgl. S. 670-673) entsprechen sollen. – Ähnliche Vorbehalte sind auch gegenüber der Explikation der Satisfaktion de condigno für Lebende im Stand der Gerechtigkeit zu machen, die ohne Grund ein rein juridisches Verständnis des reatus poenae temporalis voraussetzt (vgl. S. 653). Die tiefe und religiös so bedeutsame Wirklichkeit des Füreinander-Einstehens vor Gott wäre in einer zurückhaltenderen Darstellung wohl besser hervorgetreten, sodaß auch hier weniger mehr gewesen wäre.

Diese Bemerkungen sollen die Bedeutung des Werkes von A. Piolanti nicht schmälern. Es ist ein gewichtiger Beitrag zur Theologie der Kirche und soll als solcher angenommen sein, auch wenn man in Einzelheiten anderer Auffassung ist und einige Perspektiven anders zeichnen möchte, als sie hier entworfen sind.

M. Löhrer OSB

Moraltheologie

Hirschbrich, Ernst : Die Entwicklung der Moraltheologie im deutschen Sprachgebiet seit der Jahrhundertwende. – Bernina-Verlag, Klosterneuburg (NÖ) 1959. 163 S.

Das Werk vermittelt einen höchst interessanten Überblick über die Entwicklung des moraltheologischen Denkens und literarischen Gestaltens im deutschsprachigen Raum. Es ist an sich zwar nicht ganz richtig, wenn man wissenschaftliche Entwicklungen – vor allem theologischer Art – nur vom Blickpunkt einer nationalen, bzw. kulturellen Gruppe aus betrachtet, doch läßt sich anderseits nicht bestreiten, daß in den letzten Jahrzehnten gerade von deutsch sprechenden Autoren starke Impulse zur Erneuerung und Neufassung der Moral ausgegangen sind. H. nimmt sich nun alle bedeutenderen Vertreter dieser Zeit vor und skizziert, je nach Rang, kürzer oder länger deren Werke (größere Untersuchungen werden Mausbach, Schilling, Tillmann, Ermecke und Häring gewidmet). Mit Recht unterscheidet er zwei Gruppen von moraltheologischen Darstellungen : einmal kerygmatische und für einen breiteren Leserkreis bestimmte Werke und sodann Werke mit streng wissenschaftlichem Charakter (in Wirklichkeit gibt es freilich eine Reihe von Moraltheologien, die beiden Anliegen Genüge tun wollen). In der ersten Gruppe hat sich der biblische und christozentrische Zug deutlich durchgesetzt, und dies ist ohne Zweifel eine überaus begrüßenswerte Tatsache, die viel zum Ansehen der Moral und zur vertieften Verwirklichung des christlichen Lebensideals beigetragen hat. Auf dem Gebiet der wissenschaftlichen Literatur erheben sich bedeutend größere Schwierigkeiten für eine Reform. An Versuchen zur « Verlebendigung » im Sinne eines christozentrischen Aufrisses fehlt es auch hier nicht, doch wird man – mit H. – nicht behaupten können, daß dies bis jetzt gelungen sei. Ob es jemals überhaupt gelingen kann ? Läßt sich eine wissenschaftliche Darstellung der Moral, das heißt die mit den Mitteln der philosophia perennis durchgeführte Untersuchung des Objekts, anders gestalten als auf dem Weg über die Abstraktion, die Prinzipien und Normen, die freilich weit ans Konkrete heranreichen sollen, und die zugleich Ziele tugendhaften Strebens bilden, wobei Christus als persönliche Verwirklichung dieses Strebens stets vor Augen steht ? Vgl. zu diesem Fragenkomplex : *L. B. Gillon OP*, La théologie morale et l'éthique de l'exemplarité personnelle, Angelicum 34 (1957) 241-259 ; 361-378 ; L'imitation du Christ et la morale de saint Thomas, ibid. 36 (1959) 263-286 ; auch *J. Kraus*, Zum Problem des christozentrischen Aufbaus der Moraltheologie, Divus Thomas (Fr.) 30 (1952) 257-271. Außerdem denke man einmal an das – offenbar wenig bekannte – Prolegomenum primum, das *J. M. Ramírez OP* zum 1. Band seines Werkes De hominis beatitudine (Bibliotheca de Theólogos españoles, vol. 8, Salamanca 1942) schrieb. Was dort über den Begriff der Moraltheologie ausgebreitet wird, läßt sich an Tiefe, Blickweite und systematischer Akribie wohl schwerlich durch andere Gedankengänge ersetzen.

J. F. Groner OP

Le péché. Etudes de Marc Oraison, François Coudreau, Henry Niel SJ, J. de Baciocchi SM, Gustav Siewerth. (Présence chrétienne.) – Desclée de Brouwer, [Bruges] 1959. 249 p.

Mehrere Autoren nehmen in diesem Buch Stellung zu verschiedenen Aspekten der Sünde. Der bekannte Arzt und Theologe *Marc Oraison* behandelt « Psychologie et sens du péché » (7-52), *François Coudreau PSS* spricht vom Standpunkt der Pastoral aus : « Catéchèse et sens du péché » (55-77), *Henri Niel SJ* befaßt sich mit « La responsabilité et ses limites » (81-119), *J. de Baciocchi SM* ergreift das Thema : « Rédemption de péché » (123-166) und der deutsche Philosoph *Gustav Siewerth* beschließt mit : « La doctrine du péché originel. La doctrine chrétienne du péché originel développée par référence à la théologie de saint Thomas d'Aquin » (169-248).

Trotz des Mangels eines Vorwortes, in dem das Grundanliegen des Buches hätte angegeben werden können und sollen, merkt der Leser sogleich, daß es den Verfassern um einen Dienst an der Seelsorge geht. Und zwar wollen sie die angeschnittenen Probleme vor allem vom Psychologischen her beleuchten und dadurch ein besseres Verständnis der oft nur rein dogmatisch oder moraltheologisch vorgetragenen Gegebenheiten erschließen. Dies ist sicher ein berechtigtes Anliegen, hat die moderne Psychologie mit ihrem verfeinerten Wissen um die menschliche Seele doch tatsächlich zur psychologischen Seite des normwidrigen Verhaltens einiges zu sagen, was die früheren Theologen noch nicht so sagen konnten. Man kann diese wirklich « mit Seele » geschriebenen Kapitel jedem, der mit Seelen zu tun hat, nur empfehlen ; er wird sich ihrer dann mit mehr Verstand und mit noch mehr Liebe annehmen.

J. F. Groner OP

Ramírez, Santiago, OP : La esencia de la esperanza cristiana. (Coloquios Salmantinos, 1.) – Ediciones Punta Europa, Madrid 1960. 352 p.

En opus monographicum plena ac profundiori theologia refertum, quo R. P. Ramírez, olim professor et nunc honorarius Universitatis Friburgensis Helveticae, hispanicas litteras noviter ditavit. Praeclarus auctor argumentum hoc de spei christianae essentia, sane semper arduum ac crescentis in dies actualitatis, luculenter pertractat methodo quidem et ratione expositionis plane theologica. Agit nempe, successivis capitibus, praeprimis de obiecto spei iuxta revelationem et iuxta varias explicationes et differentias theologicas obiecti principalis et secundarii. Dein de motivo spei fusius discursum protrahit, egregie exponendo diversos aspectus motivi principalis tum et varia motiva secundaria. Aeque lucide caput evolvit de subiecto spei, ac inde maiori prolixitate quaestionem de actu spei cum omnibus suis effectibus et proprietatibus, inter quas praecipue de certitudine eius exhausto sermone considerat et disputat. Ultimo demum capite de habitu spei et eius definitione agit, qua omnia complectuntur varia elementa essentiae huius theologalis virtutis.

Opus quidem apparet inmensa eruditione et litteratura ornatum, etsi fere restricta ad puros fontes theologicos : per prius et fuse ad Scripturae textus, ad S. Augustinum in traditione patristica, ac inter theologos plenissime

ad S. Thomam aliosque magnos scholasticos, ut S. Albertum Magnum et S. Bonaventuram. Sic pollet auctor questiones ex summis principiis ac propriis fontibus exponere ac dilucide solvere.

Consulto cl. auctor abstinet ab omni investigatione vel analysi philosophica spei naturalis, ac proinde a modernis elucubrationibus ac bibliographia circa hanc materiam. Non tamen negligit omnem discussionem super aspectus proprie theologicos ; inde recentes tendentias ac theorias deviatas quae in hac parte apparuerunt vehementer impugnat atque invictae crisi submittit. Sic insignis prostat eius defensio de ratione arduitatis ut nota propria obiecti spei, vel de eius certitudine contra illam oppugnantes, atque speciatim de recto sensu spei sic dictae communitariae, acriter refellendo interpretationem historico-doctrinalem P. Charles eiusque asseclae P. Lain Entralgo in hoc problemate.

Laudandum ergo admodum est praesens opus ut exemplar monographiae theologicae ac plane dignum quod legatur ab specialistis, atque in generali a theologiae cultoribus et omnibus quotquot solida ac spiritualia opera theologica requirunt. Atque optandum esset ut in ampliorem diffusionem eius ad alias linguas verteretur. T. Urdánoz OP

Aszetik – Mystik

Galot, Jean, SJ : Le Coeur du Père. (Museum Lessianum, Section ascétique et mystique, 49.) – Desclée de Brouwer, Paris-Louvain 1957. 208 p.

Dem Christen, der sich um einen persönlichen Zugang zu Gott bemüht und der dem himmlischen Vater näher kommen möchte, bietet dieses Buch wertvolle Hilfe. Es macht deutlich, daß schon der Schöpfung die Absicht Gottes zugrunde lag, uns zu seinen Kindern zu machen. Als ein Vater erweist sich Gott auch im Heilsgeschehen der Erlösung ; selbst über seine verlorenen Söhne beugt er sich, um ihnen seine Vergebung zu schenken. Auf den Einwand, weshalb Gott in all seiner Güte dennoch in der von ihm geschaffenen Welt die Möglichkeit des Sündenfalles zugelassen hat, antwortet der Autor, indem er auf jene noch größeren Güter, auf jenes den Menschen noch freigebiger beschenkende Heil hinweist, das des Vaters Großmut uns zugedacht hat. Gerade dadurch, daß das ganze Gewicht der Darstellung auf die grenzenlose Liebe des Vaters gelegt ist, trägt das Buch zu einer Erweiterung der christlichen Lebensauffassung bei und fördert ein vertrauensvolleres Verhältnis zu Gott. Bernhard Bonvin OP

Riaud A., CSSp.: L'action du Saint-Esprit dans nos âmes. – Editions Spes, Paris 1956. 174 p.

Das vorliegende Bändchen will nichts Neues zur Theologie des Hl. Geistes beitragen, sondern ein Führer auf dem Weg zur Heiligkeit sein. Die hauptsächlichsten Aussagen der Bibel sowie die sicheren Ergebnisse der Theologie helfen dem strebenden Christen, den in ihm wohnenden Hl. Geist

mit seinen Antrieben und Einsprechungen als Prinzip der Heiligkeit zu erkennen. Die Kapitel folgen in der Anordnung : Natur, Gaben, Früchte des Hl. Geistes. Ein kurzer Apparat von theologischen Anmerkungen erläutert die Begriffe der Missio des Hl. Geistes, der Relation in der Trinität sowie das Beziehungsverhältnis der Mysterien Christi zum übernatürlichen Leben seiner Glieder.

A. M. Eichenberger OP

von Balthasar, Hans Urs: La prière contemplative. Traduit de l'allemand par Robert Givord. (Présence chrétienne.) – Desclée de Brouwer, [Paris-Bruges] 1959. 331 p.

Ce livre est la traduction française de celui que le lecteurs de langue allemande connaissent déjà dans sa version originale sous le titre *Das betrachtende Gebet* (Einsiedeln 1955). De traduction en traduction l'œuvre de Hans Urs von Balthasar se répand dans le public français, et y apporte sa richesse, un peu confuse peut-être, et sa force de suggestion. Les œuvrse de spiritualité en particulier ne sont jamais banales.

Je n'oserai pas assurer pourtant, avec l'éditeur français, qu'« il n'y a sans doute pas de livres qui marqueront plus profondément la spiritualité de ce temps que cette initiation à la prière », qu'est le livre ici présenté. S'il s'agit des laïcs, des chrétiens engagés dans l'action, – voire des membres, mieux formés, des instituts séculiers pour qui le livre a été écrit –, je ne puis m'empêcher de penser que cette prose abondante, touffue et très dense, en rebutera un grand nombre et que ceux-là mêmes qu'elle intéressera, touchera et éveillera aux réalités spirituelles – il y en aura sans aucun doute – auront du mal à en retirer un enseignement précis et profitable. S'il s'agit des théologiens, ils ne peuvent pas ne pas s'étonner devant cette réflexion longue et serrée qui ne se réfère qu'à elle-même, qui ne cherche jamais à se justifier par un effort de preuve, qui ignore délibérément tous les Maîtres spirituels qui ont parlé de la contemplation, nous ont dit leur expérience et en ont tiré pour nous des directives infiniment précieuses, tous les théologiens aussi qui se sont déjà occupés de ce problème. Est-ce un traité de la contemplation ou une longue, et belle d'ailleurs, profonde, suggestive méditation sur la parole de Dieu ? On tâche de nous expliquer ce que voit le contemplatif, mais à aucun moment on ne nous dit par quelles voies on peut être conduit à le voir soi-même.

Malgré ces critiques il faut reconnaître que le lecteur de nos pages austères sera récompensé de ses peines par une foule d'aperçus très beaux et très neufs sur les principales vérités dont se nourrissent la foi et la contemplation.

J.-H. Nicolas OP

Maritain, Jacques et Raïssa: Liturgie et contemplation (Présence chrétienne.) – Desclée de Brouwer, [Bruges-Paris] 1959. 100 p.

Livre petit par son volume, mais riche et grandement important pour les catholiques d'aujourd'hui. Le renouveau liturgique est un des faits majeurs de la vie actuelle de l'Eglise d'aujourd'hui. Rien ne nécessite que

ce progrès se fasse au détriment de la prière silencieuse et de la vie mystique. Rien, sinon ce démon de la réaction, qui incline l'homme à se poser en s'opposant, à n'affirmer une valeur méconnue qu'en niant et en repoussant les valeurs jusque là magnifiées. C'est un fait que certains des promoteurs de la prière liturgique affichent un mépris injustifié pour l'oraison et la contemplation. Pie XII dans l'Encyclique *Mediator Dei* a fermement réagi contre l'opposition factice qu'on voudrait faire entre la *prière objective*, seule valable, seule ordonnée à la gloire de Dieu, et la *prière subjective*, tournée vers le culte du moi. Appuyés sur cet enseignement, les auteurs, dans la troisième partie de l'ouvrage, réfutent ces accusations trop légèrement portées contre la prière dite *subjective*, et dénoncent avec pertinence la tentation totalitariste du mouvement liturgique chez ceux qui, méconnaissant la différence des natures et des grâces, méconnaissant surtout la liberté spirituelle et l'intimité de la personne, prétendent « imposer aux âmes des cadres rigides et les chargent d'obligations extérieures qui sont du même type que les observances de la Loi ancienne » (p. 92).

Mais ce serait mal servir la contemplation que d'accepter de la mettre en opposition à la prière liturgique. Les auteurs n'ont garde de tomber dans ce piège, et, au contraire, montrent de façon profonde et convaincante combien ces deux formes de prière dépendent l'une de l'autre et se complètent. Cette intime connexion pourtant n'exclut pas un ordre, et le primat de la contemplation est affirmé avec force, et pour une raison décisive, qu'aucun thomiste ne saurait récuser : la supériorité des vertus théologales et des dons du Saint-Esprit, dont relève immédiatement l'oraison, sur l'ensemble des vertus morales, et donc aussi sur la plus haute d'entre elles, la religion, qui concerne le culte. Subordonner d'ailleurs n'est pas exclure et, considérant l'acte suprême du culte, le saint sacrifice, en tant qu'acte du Christ, les auteurs montrent admirablement qu'à ce sommet l'activité théologale du chrétien se subordonne à l'activité cultuelle du Christ, dont elle dépend et à la participation de laquelle elle conduit. Mais c'est un sophisme d'en conclure que, si l'on compare dans une même âme, ou d'une âme à l'autre, l'activité contemplative et l'activité cultuelle, celle-ci doit prévaloir.

Il est impossible dans un bref compte rendu de signaler toutes les mises au point fines et pénétrantes, tous les éclaircissements, toutes les trouvailles aussi qui fourmillent dans ce peu de pages. Il faut souhaiter qu'elles soient lues et que non seulement les fidèles et les pasteurs, mais aussi les théologiens et les liturgistes s'en inspirent et y apprennent à mieux *distinguer* liturgie et contemplation, non pour les opposer, mais pour les *unir*. J.-H. Nicolas OP

Paul-Marie de la Croix OCD: L'Evangile de Jean et son témoignage spirituel. – Desclée de Brouwer, [Bruges] 1959. 589 p.

Ce livre, comme le précédent du même auteur consacré à « l'Ancien Testament source de vie spirituelle », se situe dans le grand mouvement de retour à la Bible qui entraîne si heureusement les catholiques de notre temps.

Il veut faire découvrir dans le quatrième évangile les réalités divines « que la théologie a explicitées et dont saint Jean fut le témoin privilégié ».

Il ne s'agit pas d'un livre d'exégèse, ni d'un livre de théologie biblique, qui exigerait des justifications plus rigoureuses. Il ne s'agit pas non plus, nous dit-on, d'un « livre de piété ». C'est un large et profond exposé de la spiritualité chrétienne, retrouvée dans une lecture attentive et fervente de saint Jean.

Il faut souhaiter à ce livre le même succès qu'à celui qui l'a précédé. On peut craindre pourtant chez bien des lecteurs une déception : le retour à la sainte Ecriture comporte une exigence de détermination aussi exacte que possible de ce qu'a voulu dire l'écrivain sacré ; cette exigence est bonne, car il n'est pas de sens valable de l'Ecriture qui ne soit fondé sur le sens littéral, c'est à l'auteur inspiré, non à telle ou telle de ses interprétations, que le catholique d'aujourd'hui veut revenir, et elle sera déçue. Sans transformer ce livre de spiritualité en une étude exégétique, on aurait pu faire effort pour dégager le sens littéral des textes cités, justifier l'interprétation qu'on en propose, et en distinguer plus nettement l'explicitation et l'utilisation spirituelle qui en est faite. On est trop souvent arrêté, même quand il s'agit d'une vue belle et profonde, par un doute au sujet de l'attribution à saint Jean lui-même de l'idée ou de l'intention qui lui sont prêtées.

J.-H. Nicolas OP

Schering, Ernst : Mystik und Tat. Therese von Jesu, Johannes vom Kreuz und die Selbstbehauptung der Mystik. – Ernst Reinhardt Verlag, München-Basel 1959. 356 S.

Diese eingehende Untersuchung eines protestantischen Theologen zeugt jedenfalls von der größten Hochschätzung für die betreffenden spanischen Mystiker und von einer ernsten, geflissentlich objektiven Erforschung ihres Lebens und ihrer Werke. Zudem weist sie eine seltene Beherrschung der ganzen einschlägigen Literatur aus spanischem, deutschem, französischem und englisch-amerikanischem Gebiet auf. Als Beitrag zur friedlichen Annäherung der Konfessionen auf Grund vertiefter Einsichten können wir sie nur freudig begrüßen.

Daß die mystischen Erlebnisse erst durch die Tat ihre Echtheit als göttliche Begnadigung bewahrheiten, ist, wie es schon ihr Titel anzeigt, der Grundgedanke dieser vortrefflichen Arbeit. Bei Therese geschieht es durch die erfolgreiche Aktivität ihres Leistens, bei Johannes durch die heroische Geduld seines Leidens. Diese Gegenüberstellung vereinfacht allerdings allzusehr die eigentlichen Verhältnisse. Johannes nahm doch, abgesehen von den ungefähr neun Monaten seiner Kerkerhaft zu Toledo und von den allerletzten Jahren seines Lebens, einen sehr aktiven Anteil an der Reform des Karmel, wenn auch oft mehr im Stillen, was übrigens vom Verf. durchaus nicht verschwiegen wird. Auch sonst zeigte er sich sehr aktiv. Schon im ersten Jahr zu Duruelo ging er mit Pater Antonio den ganzen Tag in die Umgegend aus, um dem armen, unwissenden Landvolk zu predigen, worüber Mutter Teresa sich ganz besonders freute (*Fundaciones* c. 14, 8). Das wird hier (250) leider nicht erwähnt.

Am meisten interessiert uns, wie Verf. die Mystik auffaßt. Die Mystik, heißt es (20), « kann zunächst als der äußerste Gipfelpunkt einer persönlichen

Begegnung mit dem persönlichen Gott bezeichnet werden ». Somit ist sie « eben doch – man mag sich drehen und winden wie man will – ein integrierender Bestandteil des Glaubens » (21 vgl. 11). Man wird erkennen müssen, « daß das Ziel der Mystik die Verinnerlichung und Verpersönlichung des religiösen Lebens darstellte » (322). Es gilt aber vor allem, « das mystische Leben in gewisser Hinsicht als letztes Geheimnis zu achten » (27).

« Mit einer bloßen medizinisch-psychologischen Zurechtlegung » der mystischen Erlebnisse « ist wenig anzufangen. Derartige Erklärungen gehen an dem Kern der Sache vorbei ... Für den, der für das Übernatürliche kein Organ hat, mag es bei solchen Zurechtlegungen, die in Wahrheit völlig versagen, ihr Bewenden haben ». Dem « wahren Sachverhalt » werden sie nicht gerecht. Ebensowenig können wir uns das Ganze dadurch nahe bringen, « daß wir es ... aus eigenem Erleben uns verständlich machen ». Es handelt sich ja « um eine Begnadung, die eben nur solchen ganz ungewöhnlichen Personen zu teil wird ». Wir können « nur versuchen das Ganze zu begreifen, in dem wir besonders darauf achten, welche Wirkungen » diese Erlebnisse « gehabt haben » (192).

Also noch einmal entscheidet « die Selbstbehauptung der Mystik durch die Tat ». Diesem Standpunkt wird man eine ziemlich weitgehende Berechtigung nicht absprechen können.

Natürlich wird der Mutter Teresa höchstes Lob erteilt. « Die ganz eigenartige Verschmelzung im Innern ihrer Seele zwischen den mystischen Erlebnissen, scharfer Selbstbeobachtung und nüchternem, praktischen Verstand macht das Wesen von Therese aus » (93). « Ihr leidenschaftliches Suchen nach Wahrheit bildet einen Grundzug ihres geistigen Charakters » (133). Indem sie « die Beobachtung, Beschreibung und Analyse ihrer mystischen Erlebnisse bis zur Virtuosität ausbildete », meint Heiler, dem man durchaus zustimmen muß, wird sie zur « Schöpferin der psychologischen Richtung der Mystik » (78,84). Von ihrem klugen Takt und vom persönlichen Zauber, mit dem sie den Menschen begegnete und sie für ihre Zwecke zu gewinnen vermochte, ist auch öfters die Rede (z. B. 224 in der Parallele zwischen Therese und Don Quijotte). Mit Recht wird eigens betont, daß « sie jene mystische Technik eigentlich nicht kennt, die die mystischen Gnaden herbeiführen soll » (59) und ebenfalls, daß sie der sogenannten Identitätsmystik mit ihrem pantheistischen Beigeschmack entschieden fern steht (178).

Wegen ihrer zahlreichen Visionen wird sie zur Eidetikerin gestempelt (24 und öfters sonst). Die « Eidetik » besteht in einer ungewöhnlichen psychischen Veranlagung, die durch die Lebhaftigkeit und Leibhaftigkeit der Vorstellungen gekennzeichnet ist. « Im Traum sind wir alle Eidetiker » (51). Der Eidetiker hätte also im wachen Zustand ähnliche Vorstellungen, wie man sie sonst nur im Traume hat. Daß nun Therese in diesem Sinn Eidetikerin gewesen wäre, müßte uns vorerst aus Tatsachen ihres sonstigen Lebens nachgewiesen sein. Denn ihre Schauungen gehören nicht gerade zu dem, wozu sie veranlagt war, sondern vielmehr zu dem, was ihr aus höherer Begnadung zu Teil wurde.

Nach Schering wäre die klassische Unterscheidung zwischen äußeren, bildlichen, und bildlos-geistigen Schauungen nicht mehr vertretbar (6).

Therese habe es zwar von ihren geistlichen Beratern übernommen, daß die bildlos-geistigen Schauungen das Höchste darstellen. Tatsächlich aber wären für sie die Bilder das Höchste gewesen (104). Das ist aber nicht richtig. Wohl bemerkt sie (*Vida* c. 28,9 ; *Moradas* 6 c. 9, 1), daß die bildlichen Schauungen unserer Natur mehr angemessen sind und daß sie wegen ihrer nachhaltigen Wirkungen sehr zu schätzen sind. Letzteres vertritt sie im Gegensatz zu Johannes vom Kreuz, der sie, wohl im Anschluß an die negative Dialektik des Areopagiten, die er als eine mystische Anleitung mißversteht, radikal verwirft. Nicht aber verwirft er die bildlos-geistigen Schauungen, die er ausdrücklich anerkennt und hochhält. Nun hat Therese ebenfalls diese bildlos-geistigen Schauungen als die höchsten geachtet und in ihrer unaussprechlichen Großartigkeit eigens hervorgehoben. Wir verweisen z. B. auf ihre Schauung der die ganze Schöpfung umschließenden Gottheit, vor deren Angesicht alles geschieht (*Vida* c. 40, 4, 9-11) und auf das ständige Bewußtsein der im Tiefsten der Seele anwesenden, mit ihr vertraulich verkehrenden drei göttlichen Personen (*Moradas* 7 c. 1, 6-7. 10 ; 5er *Gewissensbericht* 13-20 ; 6er *Gewissensbericht* aus dem Jahre 1581, 3-4. 10), welches die mystische Vermählung sozusagen abschließt.

Damit ist zugleich gesagt, gegen Scherings Meinung, daß Therese doch aus ihren Erlebnissen zweifellos eine Art System, natürlich *a posteriori* und nicht *a priori*, hat bilden wollen und daß es ihr auch gelungen ist, was übrigens die *Seelenburg* zur Genüge beweist.

Das wären ungefähr die wichtigeren Punkte, in denen wir dem verdienten Verfasser nicht beizupflichten vermögen. Wir möchten nun noch auf zwei « Bravourstücke » seines Werkes aufmerksam machen, die besonders geistreich ausgeführt sind, nämlich auf seinen Vergleich zwischen Therese und Luther (149-156) und auf seinen bereits erwähnten Vergleich zwischen Therese und Don Quijotte (220-224). Sonst hätten wir bloß zwei weniger wichtige Bedenken anzumelden.

Nach Schering « findet sich in ihren (Theresens) Werken, wenn man von einigen wenigen Hinweisen absehen will, keine eigentliche Passionsmystik » (138). Tatsächlich scheint Therese nur wenige Leidensvisionen gehabt zu haben. Aber die Hinweise auf das Leiden des Herrn sind in ihren Werken sehr zahlreich und einige von ihnen nicht weniger nachdrücklich als ausführlich. Bei einer flüchtigen Übersicht konnten wir mehr als hundert solche Hinweise feststellen.

« Zu der berühmten Erscheinung der Elevation, wobei beide (Therese und Johannes) in der Luft zu schweben schienen », meint Verf. (256), « daß es zunächst als ein Ausdruck dafür gewertet werden soll, daß beide in ihrem Gespräch in 'höheren Regionen schwebten' ; die hinzugekommene Nonne, die vom hohen Geistesflug der beiden Mystiker wußte, sah dieses Erhobensein bildhaft vor sich ». Also auch eine Eidetikerin ! Das sieht aber jenen « psychologischen Zurechtlegungen » gar sehr ähnlich, die Verf. (122) ausdrücklich ablehnt. Jedenfalls hat Therese tatsächlich (*Vida* c. 20, 4-7.18 ; c. 29, 14) zahlreiche derartige Elevationen erfahren, wie sie es unzweideutig bezeugt.

Es wäre hier nur noch eine kleine historische Berichtigung anzubringen.

Im höchst betrüblichen Streit zwischen Gracian und Doria nach dem Tode der Mutter Teresa ist es nicht Doria, wie Verf. meint (372), sondern Gracian, der für weitere Entfaltung der apostolischen Tätigkeit eintrat, während Doria sie möglichst einschränken wollte und es durch verleumderische Beschuldigungen schließlich dahin brachte, den heiligmäßigen Gracian aus dem Orden ausstoßen zu lassen (vgl. *Lebendiger Karmel*, Freiburg i. d. Schweiz 1959, S. 36/7).

Abschließend wollen wir nochmals den hohen Wert und die erfreuliche Bedeutung dieser schönen und hervorragenden Arbeit unterstreichen. Sie ist von der aufrichtigsten Verehrung für diese zwei großen Persönlichkeiten und für die katholische Mystik überhaupt beseelt. Sie wird auch in weitem Ausmaße ihrem Gegenstand gerecht. Die von uns geäußerten Bedenken berühren eigentlich die Hauptsache kaum. Wir bedauern nur, daß die Textbelege bloß nach Band und Seite der deutschen Übersetzung der betreffenden Werke angegeben sind. Der Hinweis auf den Urtext selbst nach Titel und Kapitel hätte uns viel Zeit erspart. M.-S. Morard OP

Cognet, Louis: De la dévotion moderne à la spiritualité française. (Je sais – je crois, Encyclopédie du catholique au XX^e^ siècle, 41.) – Fayard, Paris 1958. 123 p.

La collection « Je sais, je crois » s'adresse, on le sait, au public cultivé, soucieux de faire dans sa culture générale une place convenable à la connaissance du catholicisme. En s'adressant pour cela le plus souvent à d'éminents spécialistes de chaque question, elle produit des ouvrages, de volume réduit et de lecture aisée, mais en même temps d'un sérieux incontestable, et qui fournissent en outre à l'auteur sollicité l'occasion d'une synthèse fort intéressante de ses travaux antérieurs. Cela se vérifie spécialement pour ce précieux petit livre où M. L. Cognet, avec une érudition, une clarté et une profondeur remarquables, nous retrace les origines et la genèse de ce qu'on est convenu d'appeler la « spiritualité française », cette spiritualité du XVII^e^ siècle qui, au travers de pénibles controverses et de déplorables intrigues politiques, a pu se constituer, s'épanouir, en des œuvres immortelles, se concrétiser en la formation de nombreuses générations de prêtres et de laïcs, grâce auxquelles elle est encore vivante parmi nous. Dans ce peu de pages on ne trouvera pas seulement une mine de renseignements fort utiles, mais aussi un récit agréable et des jugements pénétrants, nuancés, sur les principaux spirituels de la période qui va de la Réforme à la fin du XVII^e^ siècle, sur leur œuvre, sur leur influence. J.-H. Nicolas OP

Cognet, L.: Crépuscule des mystiques. Bossuet - Fénelon. – Desclée, Tournai 1958. 397 p.

M. L. Cognet, dans ce nouvel ouvrage, reprend la question si importante de la controverse quiétiste en France à la fin du XVII^e^ siècle, et de la lutte navrante qui opposa à ce moment Bossuet et Fénelon, aboutissant, avec la défaite de ce dernier, à ce que Brémond nommait « la déroute des mystiques ».

Historien de la spiritualité, et non des événements, M. Cognet ne retient de ceux-ci que ce qui est indispensable à l'intelligence d'un conflit qui fut essentiellement, comme il le dit dans son avant-propos et comme il le montre tout au long du livre, un conflit d'idées, ou plutôt de tendances d'esprit, malgré la part si grande qu'il faut reconnaître en toute cette affaire, aux intrigues politiques et aux mesquins ressentiments ou ambitions personnels. S'il n'y avait pas eu Madame de Maintenon et ses intrigues, et les jalousies de ceux-ci, les soucis de carrière de ceux-là, les choses sans doute auraient évolué autrement, mais le conflit entre les mystiques et leurs adversaires, entre les Fénelon et Bossuet, aurait eu lieu sous une forme ou sous une autre.

Dire que les choses auraient évolué autrement, c'est dire qu'elles n'auraient pas abouti à cette défaite des mystiques dont la conséquence désastreuse fut le discrédit « jeté pendant quelque deux siècles sur l'oraison passive ». Ce que l'auteur, visiblement très sympathique aux « mystiques », et nommément à Madame Guyon et à Fénelon, ne dit pas, – et qui ressort pourtant assez clairement de l'histoire qu'il raconte, des textes qu'il cite –, c'est que, de cette défaite et de ce discrédit, les « mystiques » en ce conflit portent, pour une grande part, la responsabilité. La théologie de Fénelon était insuffisante et bien des objections et des refus de Bossuet étaient justifiés, même s'il faut reconnaître qu'il manquait à la fois de ce minimum d'intuition et de cet élémentaire souci de sympathie qui lui auraient permis de percevoir les réalités en question et d'entrer dans les vues des mystiques. Quant à Madame Guyon, l'auteur sait la rendre sympathique et intéressante plus qu'on était accoutumé à se la représenter, mais on ne saurait contester, ni l'extrême confusion de sa doctrine et de son langage, ni surtout l'inquiétante part d'excitation névrotique qui, même si elle a été gratifiée, comme il semble, de véritables grâces mystiques, ne pouvait que la rendre très suspecte à un théologien et à un pasteur. Il est indéniable que son influence à Saint-Cyr était dangereuse et a été perniceuse, quoiqu'il faille penser d'ailleurs des motivations secrètes de Madame de Maintenon. Et ce qu'il faut peut-être reprocher le plus à Fénelon c'est de s'être mis pratiquement sous la direction de cette femme, qui avait tant besoin d'être dirigée, et dont l'inclination à diriger les autres ne venait certainement pas de la seule grâce. N'a-t-il pas cédé là plus ou moins consciemment à un désir trop naturel et insuffisamment contrôlé de réussite spirituelle et de sécurité, perdant de vue le véritable intérêt de sa pénitente ?

Ce premier ouvrage nous laisse à la publication des « Maximes des Saints ». Un second suivra qui racontera la lutte ouverte entre ces deux grands prélats, dont il est si profondément regrettable que leurs deux génies se soient partiellement neutralisés. Et comme il faut qu'ils soient grands l'un et l'autre et attachants, comme il faut aussi que la question sur laquelle ils se sont opposés soit vitale, pour que, près de trois siècles plus tard, on se passionne encore pour leur combat et qu'on ne puisse s'empêcher de prendre parti pour l'un ou pour l'autre ! Visiblement c'est pour Fénelon que M. Cognet prend parti, mais il le fait de telle manière que le jugement du lecteur reste libre.

J.-N. Nicolas OP

Borowicz, Antonius: De inspirationibus in vita ascetica secundum P. Gasparem Drużbicki SJ. (Excerpta ex Dissertatione ad lauream in Facult. theol. Pontif Univ. Gregorianae.) – Universitas Gregoriana, Romae 1955. 43 p.

Nous avons là l'extrait publié d'une thèse de doctorat en théologie soutenue à l'Université Grégorienne. La lecture en est un peu décevante. On aimerait savoir qui est ce spirituel polonais du XVII^e siècle, assez peu connu. Quelles sont aussi ses sources, et en particulier si sur ce point précis des « inspirations » il a une doctrine originale ou s'il est seulement un écho de saint Ignace. Quant à cette doctrine elle-même, qui consiste essentiellement à faire de l'inspiration divine une connaissance expérimentale de la volonté de Dieu sur l'âme, elle souffre, du moins dans la présentation qui nous est faite, d'une lacune étrange, aucun essai d'explication ne nous étant proposé de cette expérience qui, paradoxalement, est située dans la vie ascétique. L'auteur à plusieurs reprises souligne que le P. Drużbicki n'est pas un théoricien, mais un praticien : à ce titre-là pourtant on attendrait qu'il nous dise quelque chose de l'itinéraire spirituel et des différentes formes que ne saurait manquer de prendre l'expérience de la volonté divine aux diverses étapes du progrès. Sans doute la réponse à plusieurs de ces questions se trouve-t-elle dans la partie non imprimée de la thèse.

J.-H. Nicolas OP

Heilige Schrift

Krämer, Karl Fr.: Gott unser Heil nach dem Zeugnis der Bibel. Altes Testament. (Herder-Bücherei, Dünndruckausgaben, Bd. D 4.) – Herder, Freiburg-Basel-Wien 1960. 287 S.

In Herders allgemein bekannten Dünndruckausgaben ist der 4. Band der Heiligen Schrift des Alten Testamentes gewidmet. Als Auswahlbibel will das handliche Bändchen die notwendigen Texte für Schule und Heim bieten. Für die Auswahl der Texte waren verschiedene Gesichtspunkte leitend. Die chronologische Darstellung ist der Biblischen Geschichte förderlich. Die bewußte Betonung der Heilsgeschichte will den religiösen Gehalt nahe bringen. Eine Abstimmung der Texte auf den allgemeinen deutschen Katechismus soll die dort gegebenen Stellen nach Wahl des Lehrers bereichern helfen.

Es ist nicht zu leugnen, daß die Vollbibel dem jugendlichen Alter und auch manchem unvorbereiteten Erwachsenen nicht zuträglich ist. So scheint, beim heutigen erfreulichen Wachsen der biblischen Frömmigkeit hier ein Werk vorzuliegen, das den Bedürfnissen einer großen Zahl von Gläubigen entspricht. Es empfiehlt sich, damit noch ganz besonders die Zeittafeln des gleichen Verfassers zu gebrauchen.

B. Steiert OSB

de Fraine, Jean: Prier avec la Bible. Les antécédents bibliques de grandes prières chrétiennes. – Editions Beyaert, Bruges 1961. 246 p.

Der durch seine wissenschaftlichen Veröffentlichungen bekannte Verfasser stellt hier für das Vater unser, das Magnifikat und die acht Seligkeiten textliche Vorläufer aus dem Alten Testament zusammen und bereichert sie durch kurze theologische Erwägungen. So füllt sich der Wortlaut dieser wichtigen Gebete und Verheißungen, die, wie der Verfasser es wünscht, zum betrachtenden Gebete einladen. B. Steiert OSB

Vaccari, Alberto, SJ: Il genere letterario del libro di Giona in recenti pubblicazioni. – Sonderdruck aus: Divinitas 5 (1961). Pontif. Università Lateranense, Roma 1961. 28 p.

Der Verf. kommt nach der Aufzählung verschiedener Auffassungen über das Buch Jonas zum reaktionären Schluß, daß es ein geschichtliches Werk sei. Von der Identität des Jonas, der in 2 Reg. 14,25 genannt wird, und dem Kleinen Propheten ausgehend, ist der Verfasser der Meinung, nur eine wahre Geschichte habe dem Manne angehängt werden können, was in Bezug auf die Untreue stimmen könnte. Der Autor vergleicht auch die Mission des Jonas mit der des Propheten Amos, der nicht zu den Heiden, sondern zu den getrennten Brüdern gesandt wurde. Die Schwierigkeiten, wie die Größe Ninives, beruhen nach dem Verfasser auf schlechter Interpretation der Texte. Mit der Unterscheidung zwischen Wahrheiten natürlicher und religiöser Ordnung glaubt er sie behoben. Die Frage der Realität des Fisches bleibt offen, und doch ist gerade sie es, die die Gemüter bewegt. B. Steiert OSB

Lamarche, Paul, SJ: Zacharie IX-XIV. Structure littéraire et Messianisme. (Etudes bibliques.) – Gabalda, Paris 1961. 168 p.

Ohne Zweifel sind die Texte des Propheten Zacharias dunkel und haben darum im Laufe der Geschichte oft mehr zu Korrekturen und Spekulationen als zu eigentlichen Erklärungen Anlaß gegeben.

Lamarche faßt das Problem von einer, wenn nicht ganz neuen Seite, so doch mit neuer Kraft an und führt es folgerichtig bis zum Letzten durch. Nachdem er eingangs auf den Parallelismus und besonders den Chiasmus aufmerksam gemacht hat, durchgeht er alle Schwierigkeiten des Textes, skizziert dann seine Methode, die vor allem auf der literarischen Struktur aufbaut, und behandelt Perikope um Perikope unter diesem Gesichtspunkt. Die Zusammenfassung erlaubt ihm, mit einer gewissen Sicherheit auf die Einheit des Verfassers zu schließen.

Inhaltlich, was sehr wichtig ist, glaubt Lamarche, daß beim Hirten die Beschreibung eines Zeitgenossen oder eines schon verstorbenen Nachkommens Davids vorliege, dessen Taten aber Grundlage zu einer zukünftigen, messianischen Ausweitung Anlaß geben. Der Vergleich mit dem Gottes-Knecht des Deutero-Isaias scheint diese Annahme zu bestätigen.

Es ist hoch erfreulich, eine Exegese zu finden, die den Text ohne Konjekturen und Umstellungen beibehält, zu gliedern und zu erklären sucht.

Es ist auch an der Zeit, die allzu ausschließliche Einteilung von wörtlich und typisch messianisch zu ergänzen, wie der Verfasser es tut, indem er darlegt, daß eben der ganze Verlauf der Geschichte immer wieder messianisch geschaut und überhöht wurde.

So verdient die Arbeit wirklich Beachtung. Man muß allerdings einwenden, daß gewisse Einzelheiten der Einführung, da allgemein bekannt, wohl überflüssig sind und daß mit den öfteren Wiederholungen das Tasten und Suchen oder das Schulmäßige noch unangenehm nachwirken. Für die Druckfehler entschuldigt sich die Druckerei auf einem Korrekturbogen.

So kann man sagen, daß wir hier vor einem Meisterstück exegetischer Arbeit stehen, bei dem aber die Spuren der Bearbeitung noch etwas zu stark sichtbar sind. B. Steiert OSB

Dupont, Jacques: Les sources du Livre des Actes. Etat de la Question. – Desclée de Brouwer, [Bruges] 1960. 168 p.

– **Mariage et Divorce dans l'Evangile.** Matthieu 19, 3-12 et parallèles. – Abbaye de Saint-André; Desclée de Brouwer, Bruges 1959. 239 p.

1. On ne saurait dire quels services rendent aux biblistes des exposés comme ceux de Dom Dupont sur *Les Problèmes du Livre des Actes d'après les Travaux récents* (1959), et la reconnaissance que l'on doit à son auteur, non point d'avoir réédité cette étude en la mettant à jour, mais de nous donner un nouvel inventaire des recherches consacrées aux sources, soit en fonction des méthodes littéraires caractéristiques de la *Quellenkritik*, soit du point de vue de la critique des formes. Le bilan est assez décevant, en ce sens qu'aucune source utilisée par l'auteur des *Actes* n'a pu être identifiée de façon certaine; mais on a progressé dans la connaissance des procédés de composition de Luc, et il semble bien que celui-ci utilise ses propres notes de voyage et ses rédactions partielles, qu'il recompose en y mettant le cachet de son vocabulaire, de son style et de sa personnalité. C'est merveille de voir notre critique évoluer avec tant d'aisance dans ces broussailles des publications contemporaines. Il dénonce à juste titre l'ignorance des Pontifes à l'égard des recherches de leurs collègues, les préjugés anti-conformistes et anti-traditionnels qui n'ont rien à voir avec les requêtes objectives de la science. Les étudiants en Ecriture Sainte ont ici mieux qu'un guide, un Maître qui les formera.

2. Les mêmes qualités d'érudition, d'information exhaustive, d'analyse limpide se retrouvent dans l'examen de la fameuse incise matthéenne, au sujet du divorce: « Si quelqu'un répudie sa femme, sauf en cas d'inconduite, et en épouse une autre, il commet l'adultère .» J. D. reprend la solution de saint Jérôme comprenant le verbe « répudier » (Mt. XIX, 9) au sens affaibli de « séparer ». L'exception de « l'inconduite » se rapporterait seulement au premier verbe, et non à l'ensemble de la phrase. Nous ne sommes pas convaincus, car il s'agit bien de répudiation proprement dite au v. 3, et il est difficile de donner deux acceptions différentes au même verbe dans le même contexte. De plus, on sort du problème posé par les Pharisiens sur l'indissolubilité du mariage, et l'on aboutit à une banalité. Nous pensons

personnellement que le substrat araméen, dépisté par J. Bonsirven (zenût = faux mariage) demeure l'explication la plus satisfaisante. Mais chaque page de ce volume est riche d'enseignements, et nul ne pourra plus traiter du mariage et des eunuques spirituels sans s'y référer. C. Spicq OP

Braun F. M.: Jean le Théologien et son Evangile dans l'Eglise ancienne. (Etudes Bibliques.) – J. Gabalda, Paris 1959. XVIII-428 p.

Voilà un beau livre, dont l'écriture est aussi aisée que la documentation exacte et abondante ; l'ampleur de l'horizon s'allie à l'acribie propre à l'exégète de métier. Une première partie souligne excellemment quelques caractéristiques littéraires du quatrième Evangile, et n'a point de mal à montrer l'unité de l'ouvrage (contre R. Bultmann), dont la paternité johannique s'est étendue sur I, II, III Jo, et l'Apocalypse. La prédication orale de l'apôtre a donné lieu de bonne heure à des rédactions partielles composées en araméen. Pour composer son Evangile grec, Jean a eu recours à un disciple bénévole, juif de la diaspora, qui, après la mort de l'apôtre, a mis la dernière main à cet écrit, en y ajoutant le chapitre XXI. A très juste titre, *F. M. B.* montre que cet ouvrage, rédigé avec beaucoup d'art, n'a rien d'une compilation ; mais avec tous les modernes passionnés de préhistoire littéraire, il n'a pas suffisamment souligné que notre texte actuel est avant tout celui d'un témoin oculaire, rapportant ce qu'il a personnellement vu et entendu (cf. pp. 21-22), d'où son caractère kérygmatique si bien noté (p. 19). Les deux ou trois pages contre le déplacement possible des feuillets sont tout à fait insuffisantes (pp. 23-25) ; simple prise de position, qui ne répond pas aux difficultés réelles de l'ordre actuel, et parfaitement exploitées par J. H. Bernard ; à cet égard, la citation de Claudel, père de tant de contre-sens bibliques, est pénible.

La deuxième partie recherchant comment le quatrième Evangile fut reçu dans l'Eglise ancienne, est la plus neuve, et constitue le pendant des recherches entreprises il y a dix ans par Ed. Massaux sur les traces de l'Evangile de saint Matthieu dans la littérature chrétienne. On y trouvera une mine de renseignements sur P^{52}, P^{66}, *P. Egerton*, l'*Evangile de Vérité*, l'attribution probable des *Odes de Salomon* à Bardesane, des notations fort judicieuses sur la *Didaché* et le *Testament des Douze Patriarches*.

La troisième partie rassemble le dossier de l'Evangéliste. Le disciple que Jésus aimait est sûrement un palestinien, qui a passé par l'école du Baptiste et qui fut en relation avec les cercles communautaires judéens. C'est le fils de Zébédée et de Salomé, sœur de la Vierge Marie, qui a vécu à Ephèse où il serait mort de vieillesse.

On pressent quelle provende notre auteur met à la disposition de tous les biblistes, professeurs ou étudiants ; car les thèses traditionnelles d'écoles – telle que celle de Jean l'ancien d'après Papias interprété par Eusèbe – y sont présentées d'une manière neuve, avec la solution autorisée de l'un des plus éminents johannistes contemporains. A titre amical, signalons quelques vétilles à corriger dans une prochaine édition : La référence exacte de l'inscription d'Ephèse, mise en exergue (N° 18), est N° 18 *h* (non, N° 19 *h* ; p. IX, n. 1).

L'édition des ouvrages de J. Daniélou (p. XIII) et de C. H. Roberts (p. 86, n. 1) est respectivement de 1958 et de 1935 ; Jo I, 16 est traduit correctement « nous avons tous reçu » (p. 20), une faute de typographie est sans doute responsable de « nous avons tout reçu » (p. 4). Le lecteur complétera la bibliographie par J. E. DAVEY, *The Jesus of St. John*, Londres 1958; M. F. WILES, *The spiritual Gospel*, Cambridge 1960. C. SPICQ OP

Cantinat, Jean, CM: Les Epîtres de saint Paul expliquées. – J. Gabalda, Paris 1960. 234 p.

Parmi les innombrables production de vulgarisation biblique, ce volume occupe une place hors de pair. Il n'est pas orienté vers un thème à la mode, il n'est pas un démarquage de travaux érudits et sans sève spirituelle, il n'est pas non plus un affadissement de la belle Parole de Dieu adaptée au « grand public », mais une présentation intelligente et parfaitement informée de chaque épître de saint Paul, permettant aux lecteurs de comprendre la pensée apostolique et de pousser plus avant leurs recherches. C'est une « introduction » au meilleur sens du terme, aussi aisée dans la redaction que respectueuse du texte sacré. C. SPICQ OP

Kuss, Otto : Der Römerbrief übersetzt und erklärt. Zweite Lieferung (Röm. 6,11 bis 8,19). – Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1959. VII, 321-624 S.

Die Fortsetzung dieses Römerbriefkommentars zeichnet sich durch die gleichen Vorzüge aus, die in dieser Zeitschrift bereits an der ersten Lieferung hervorgehoben wurden (Jahrgang 1958, S. 448 f.). Der Verfasser weist wieder ständig darauf hin, daß das tragende Element der paulinischen Theologie der Glaube an die Heilsbedeutung des Todes Jesu ist. Gegenüber jenen Kritikern, die eine « pneumatische » Auslegung befürworteten, bekennt er sich erneut mit Nachdruck zu der historisch-kritischen Exegese und bemüht sich mit den Mitteln der Philologie und der Geschichte zunächst einmal darum, zu verstehen, was Paulus den römischen Christen sagen wollte. Er ist davon überzeugt, daß gerade der in dieser Weise gedeutete Text auch seine Bedeutung für den Menschen von heute und für unsere Zeit hat, mit anderen Worten : daß die sorgfältige Erforschung des Literalsinnes zugleich dem berechtigten Bedürfnis des Bibellesers nach « existentieller » Auswertung der Heiligen Schrift entgegenkommt. Die Exkurse zu entscheidenden Aussagen des Textes machen dieses Mal drei Viertel des Kommentars aus : « Mit Christus » (321-381), « Heilsbesitz und Bewährung » (396-432), « Zur Geschichte der Auslegung von Röm. 7,7-25 » (462-485), « Das Fleisch » (506-540), « Der Geist » (540-595), « Die Herrlichkeit » (608-618). Der Verfasser versichert aber, daß die dritte (und letzte) Lieferung vor allem der Einzelexegese gewidmet sein wird. Das ermutigt uns zu der Hoffnung, daß er sein bedeutsames Werk bald abschließen kann. K. GIERATHS OP

Schoeps, Hans-Joachim: Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte. – J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1959. XII-324 S.

Spécialiste des origines chrétiennes, et célèbre par son excellente *Théologie et histoire du Judéo-Christianisme* parue il y a dix ans, le professeur d'Erlangen était qualifié pour esquisser les grands traits de la doctrine paulinienne en fonction du milieu juif où l'Apôtre a été formé et où il a puisé ses cadres de pensée : Paul est un authentique pharisien, un rabbin exégète, qui doit sa structure mentale et ses préoccupations religieuses au judaïsme de son temps. Plus exactement, l'Apôtre a assimilé la culture ambiante du judaïsme de la diaspora, et le principal mérite de cet ouvrage est de réduire à néant la dichotomie trop longtemps reçue dans les écoles entre un judaïsme palestinien mûré dans son archaïsme et un judaïsme hellénistique ouvert à la philosophie grecque : stoïcisme ou religions à mystère. Le beau livre de V. Tcherikover (*Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphie 1959) est décisif sur ce point.

Mais là où l'étude de H.-J. S. est déconcertante, c'est lorsqu'elle fait de Paul un syncrétiste judéo-païen, amalgamant religion juive et mythologie païenne, par exemple à propos du baptême et de l'eucharistie. Certes, la personnalité de l'Apôtre est complexe, et sa pensée souvent originale, représentant un courant parmi beaucoup d'autres dans l'Eglise primitive. Mais peut-on dire qu'il a inventé une eschatologie que la suite de l'histoire a démontrée fausse, qu'il se soit mépris sur la conception de la Loi dans les milieux palestiniens orthodoxes de son époque, que sa notion d'apostolat ait été différente de celle des Douze ? L'auteur reconnaît avoir travaillé à cet ouvrage depuis vingt ans, mais il s'y révèle plus historien qu'exégète. Les idées et les reconstitutions globales l'emportent sur l'analyse des textes. A force de penser un thème, on s'éloigne des sources, et la logique eclipse le fait. De surcroit, si H.-J. S. avait admis l'authenticité des Pastorales, de Eph. et Col., qu'il reconnaît seulement comme deutéro-pauliniennes, il aurait enrichi la théologie de l'Apôtre d'une valeur appréciable.

Le dernier chapitre est assez pessimiste : Aucun disciple n'a interprété adéquatement la pensée du « plus grand théologien de la chrétienté ». Il aurait fallu un génie égal à celui du maître et adopter une problématique identique à la sienne. Mais notre auteur se devrait de donner l'exemple d'une stricte fidélité à la pensée de l'Apôtre et ne pas écrire : C'est Paul qui, sous l'influence du paganisme, a décerné à Jésus le titre de Fils de Dieu ; Jésus lui-même, escomptant la fin du monde prochaine, ne se croyait pas Dieu (pp. 108, 163). Chacun trouvera une mine de réflexions dans cet ouvrage fortement pensé, mais nous nous devions d'en préciser l'orientation.

C. Spicq OP

Pfammatter, Josef: Die Kirche als Bau. Eine exegetisch-theologische Studie zur Ekklesiologie der Paulusbriefe. (Analecta Gregoriana, vol. 110 ; Series Facultatis theologicae sectio B, n. 33.) – Libreria editrice dell' Università Gregoriana, Roma 1960. XIX-196 S.

La première idée de cette thèse est venue de la confrontation de I Cor. III, 11 et Eph. II, 20 : Le fondement de l'Eglise est tantôt le Christ, tantôt les Apôtres et Prophètes. Comment concilier cette antinomie ? Mais l' « intention » de notre Docteur est théologique et son travail tend à préciser ce que l'allégorie de la construction apporte à l'intelligence de la nature de l'Eglise. Une première partie analyse, en suivant leur ordre chronologique, les textes majeurs de saint Paul exploitant une métaphore architecturale : maison, temple, colonne, soutènement, fondement, sanctuaire, inscription, pierre, édifier, démolir, architecte. Dès les premières épîtres, les « familiers de la foi », apparaissent habiter un édifice divin, une ville céleste, un sanctuaire (la distinction de celui-ci avec un temple aurait pu être davantage exploitée) ; dans I, II Cor., Rom., la communauté chrétienne est présentée comme une construction divine qui grandit – depuis l'annonce de l'Evangile jusqu'au jugement par le feu au dernier jour – grâce au ministère apostolique et l'édification réciproque de ses membres favorisant le bon usage de la grâce en chacun d'eux. Les Epîtres aux Col. et Eph. mettent en valeur la quadruple caractéristique de la véritable Eglise : unité (composé de nombreuses pierres, le temple est unique), sainteté (séparation du profane et dédicace à Dieu), apostolicité (fondement des apôtres et prophètes, qui sont les mêmes personnages exerçant des fonctions diverses), catholicité (le mur de séparation est supprimé ; juifs et païens ne constituent qu'un peuple de Dieu). Les Pastorales emploient un nouveau lexique et insèrent les conceptions pauliniennes dans de nouveaux contextes ; elles accentuent l'aspect solidité et stabilité de la construction. Une brève et dense synthèse insiste d'une part, sur la causalité et la souveraineté absolue de Dieu sur l'Eglise, son activité continue comme principe de vie et d'accroissement ; d'autre part, sur le caractère inébranlable et la sainteté de cet édifice que le Seigneur a désigné comme son Eglise (Mt. XVI, 18). Cette inamovibilité ressort nettement d'une comparaison avec les textes de Qumrân, qui font l'objet d'un Excursus, consacré aux origines possibles de la métaphore paulinienne.

Souhaitons que le nouveau Docteur ait le loisir de poursuivre ses travaux scripturaires. Il fait ici la preuve de ses qualités d'exégète, en traitant un thème qui n'avait pas encore été exploité. Son information est étendue et son jugement aussi ferme que sûr ; on le consultera avec fruit pour comprendre les notions d'édification, fondement et « pierre d'angle » par exemple, qu'il identifie à bon droit avec la « clef de voûte », à la suite de J. Jeremias. Etude enrichissante et agréable à lire.

C. Spicq OP

Prigent, Pierre: Apocalypse 12. Histoire de l'Exégèse. (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, 2.) – J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1959. VI-154 p.

Le chapitre XII a souvent été considéré comme le centre et la clef de toute l'Apocalypse ; on y a vu la persécution de l'Antéchrist, un résumé de l'histoire du salut, une prophétie de la fin des temps ou de la conversion finale des Juifs, et bien d'autres choses. Les catholiques contemporains y cherchent souvent le fondement de leur mariologie. C'est dire l'intérêt de cette histoire de l'exégèse, depuis Hippolyte et André de Césarée jusqu'aux P. P. Braun et Le Frois, conduite avec lucidité et une acribie remarquable. Il en résulte que l'interprétation mariologique ne date ni de Tychonius ni d'Augustin, comme on l'écrit souvent, mais de Quodvultdeus, Oeconomius, Ambroise Autpert. Il s'agit, en réalité, d'une interprétation chrétienne de l'histoire, où tout est accompli, mais tout n'est pas encore révélé : La femme représente l'Eglise, c'est-à-dire la foule qui constitue la communauté des Saints, contre laquelle Satan durant un temps limité engage ses ultimes ressources.

Exégètes et historiens ne pourront se dispenser de consulter cette étude si riche en notations critiques : l'inauthenticité probable de la version arabe d'Hippolyte et des scholies d'Origène ; la non-valeur du texte de Victorin de Pettau dans l'édition de Migne ; les traces de l'exégèse de Tychonius dans Primasius, Bède, Beatus de Liebana et les homélies pseudo-augustiniennes ; ces 18 homélies étant en réalité de Césaire d'Arles, etc.

Nul ne se plaindra que l'enquête – ignorant Jacques de Lausanne, Pierre le Chantre, Nicolas de Gorran, que nous avions signalés dans notre *Esquisse de l'Exégèse latine* – ne soit pas exhaustive, mais l'on est surpris de la mention de Madame Guion et de Claudel (pp. 96-97 ; 140, n. 10) et surtout du manque de proportion entre les notices : le P. Allo ne bénéficie que d'une ligne (p. 136) à l'instar d'un certain Gentil de Bonqueval (p. 139), alors que Lusseau-Collomb en ont trois et Reeves huit ! Si saint Thomas d'Aquin n'a pas commenté l'Apocalypse, il n'est pas assuré que le texte de l'édition de Parme soit une « double recension » (p. 53, n. 7), car la fin du premier commentaire, qui pourrait être de Guerric de Saint-Quentin, est identique à celle du commentaire d'Hugues de Saint-Cher. De toute façon, l'auteur semble ignorer le *Repertorium biblicum* de F. Stegmüller, qui lui aurait indiqué des Postilles « in Apocalypsim » (IV-V, N° 8067 ; cf. *Bulletin thomiste*, X, 1959, p. 111).

C. Spicq OP

Patristik

Peterson, Erik : Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen. – Herder, Rom-Freiburg-Wien 1959. VIII-372 S.

Karl Rahner hat einmal bemerkt, daß man Aufsätze, die man in Fachzeitschriften « erscheinen » läßt, heutzutage mehr versteckt als veröffentlicht. Es war daher ein guter Gedanke Petersons, eine Reihe von 23 Aufsätzen, die er in den Jahren 1944 bis 1958 publizierte, im vorliegenden Buch neu herauszugeben. In diesem Neudruck sind alle Aufsätze « teilweise umfangreich » überarbeitet worden. Der Themenkreis ist so vielumfassend, daß er im Rahmen einer Besprechung nicht wiedergegeben werden kann. Alle Artikel haben dennoch Berührungspunkte mit dem, was im Titel des Buches angedeutet wird. Damit wir einen allgemeinen Eindruck vermitteln können, sei auf einiges hingewiesen.

Eine tiefgehende Textanalyse von I Kor. 1, 18 f. führt den Verfasser zur Überzeugung, daß Paulus hier nicht gegen die hellenistische Mystik, sondern gegen die jüdischen Mystiker polemisiert. Besonders aufschlußreich ist auch der Aufsatz über das Problem des Nationalismus im christlichen Altertum. Der siebente Absatz enthält eine kurze Notiz gegen Cullmann, der in seinem bekannten Petrus-Buch die Meinung vertritt, daß bis in die 2. Hälfte des 2. Jhs. kein Dokument das Martyrium des Petrus explizit bezeugt. Peterson untersucht die Petrus-Apokalypse und kommt zur gegenteiligen Ansicht. Aus dem Praescriptum des 1. Clemens-Briefes schließt der Verfasser, daß dieser Brief « im Grunde an die ganze Diaspora gerichtet ist », und zwar als Mahnschrift. Die Kirche Roms hatte « das Recht » dazu, weil das « martyrion » zu den Charismen der Kirche gehört. Der Name « christianus » (Apg. 11, 26) ist den Jüngern Jesu von den Römern als politische Charakterisierung gegeben worden. Von daher müssen auch die bekannten Stellen bei Sueton, Tacitus und Flavius Josephus gedeutet werden. Mehrere Aufsätze berühren den Ursprung der christlichen Askese. In diesem Zusammenhang finden wir auch manche deutende Hinweise bezüglich der jüdischen Anthropologie und der Konkupiszenzlehre.

Der Verfasser, seit 1934 Professor für altchristliche Literatur und allgemeine Religionsgeschichte am päpstlichen Institut für christliche Archäologie in Rom, besitzt offensichtlich zwei Eigenschaften, die bei einem Gelehrten seines Formats leider nur selten zusammen vorhanden sind : gründliche, kritische Quellen- und Literaturkenntnis, dabei aber einen erfreulichen wissenschaftlichen Spürsinn. Dies ermöglicht ihm, Sinnzusammenhänge zu ermitteln, die anderen Forschern entgehen würden. Daß seine Hypothesenbereitschaft vielleicht dann und wann zu weit geht, kann man kaum übelnehmen (vgl. S. 210-211, oder S. 214 über den galiläischen Ursprung der jüdischen Asketenbewegung).

Ein ausführliches Namen- und Sachregister erhöht die Brauchbarkeit dieses Buches, das eine große Verbreitung verdient. B. Willems OP

Orbe, Antonio , SJ: Hacia la primera Teología de la Procesión del Verbo. Estudios Valentinianos, vol. I, 1-2. (Analecta Gregoriana, vol. XCIX-C, series Facultatis theologicae sect. A, n. 17-18.) – Apud aedes Universitatis Gregorianae, Romae 1958 xx-512 ; VIII, 513-821 p.

Le dessein initial de A. O. était de retracer l'exégèse de Jo. I, 1-2 dans l'Eglise primitive. Mais les premières spéculations sur la génération du Verbe sont dûes, dès le second siècle, aux gnostiques, surtout aux Valentiniens, de telle sorte que notre auteur s'est attaché non seulement à déterminer la teneur de cet enseignement hétérodoxe, mais à retrouver ses présupposés, ses thèmes fondamentaux ou sa mentalité, tout autant qu'à mettre en lumière les réactions polémiques et théologiques de la véritable Eglise. Cette étude aboutit à un exposé de la théologie trinitaire et plus précisément de la génération du Verbe, antérieure au Concile de Nicée, dont l'ampleur et la précision dépassent tout ce que nous possédions jusqu'ici.

Une pagination unique court à travers les deux volumes du tome premier ; le second étant tout entier consacré à l'analyse du terme gnostique *probolè* qui fut supplanté par *homoousios*. Rien n'est instructif, au plan de l'histoire des doctrines, comme de suivre la concurrence de ces deux termes dans l'élaboration des processions trinitaires. Sans doute, le premier, avec son acception d'émission ou de génération matérielle, était-il suspect, à tout le moins avait-il besoin de purification pour exprimer le mystère divin ; d'ailleurs sa caution gnostique, son emploi par Novatien ou les montanistes n'étaient pas fait pour l'accréditer dans la théologie orthodoxe. Mais saint Justin, Denys d'Alexandrie, saint Hilaire l'emploient, et il faudra les critiques des Irénée, Origène et Athanase pour qu'il soit définitivement rejeté.

On pourrait conclure que la sémantique théologique se développe selon l'analogie de la foi, tout autant qu'en fonction de l'étymologie et des analyses philologiques. Les grandes erreurs valentiniennes et gnostiques viennent d'abord de leurs présupposés anthropologiques et philosophiques. Mais on ne peut récuser l'intérêt que ces hétérodoxes ont porté au mystère de la Trinité et l'immense effort qu'ils ont fait pour approfondir la théologie des activités divines. A. O. aurait pu mettre en exergue de son livre, qui demeurera fondamental : *Oportet haereses esse.* – On déplore de trop nombreuses erreurs d'orthographe dans la transcription des noms propres. C. SPICQ OP

Perler, Othmar: Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton ? (Papyrus Bodmer XII). (Paradosis, 15.) – Universitätsverlag, Freiburg Schw. 1960. 94 S.

Der Papyrus Bodmer (PBodm) XII bietet ein Hymnenfragment in griechischer Sprache, das Michel Testuz 1959 zum erstenmal publizierte. Schon vorher hatte der Ordinarius für Patrologie, Dogmengeschichte und christliche Archäologie an der Universität Freiburg (Schweiz) eine kritische Ausgabe des Textes, eine Untersuchung über Herkunft und Verfasser, einen Kommentar und eine literarische Würdigung vorbereitet ; die Ergebnisse wurden im September 1959 dem 3. Internationalen Kongreß für patristische Studien in Oxford vorgelegt und werden in der vorliegenden Publikation der Öffentlichkeit übergeben.

Es war außerordentlich schwierig, den Text näher zu bestimmen, ihn zu lokalisieren und zu datieren, umfaßt er doch nur 6 Zeilen, – ein Laie wüßte mit einem solch kurzen und fragmentarischen Text kaum etwas anzufangen. – Perler übersetzt das Fragment folgendermaßen :

« Preiset den Vater, (ihr), die Heiligen,
Singet der Mutter, ihr Jungfrauen !
Wir preisen, wir erheben über alle Massen, (wir) Heilige !
Erhöht wurdet ihr, Bräute und Bräutigame,
Weil ihr gefunden habt euren Bräutigam : Christus.
Zum Lobe trinket, Bräute und Bräutigame,
..... »

P. machte sich die ohnehin schon schwere Aufgabe nicht leicht. Die Tatsache, daß das Fragment auf der Rückseite des letzten Blattes des PBodm XIII (Passahhomilie des Meliton von Sardes) steht, führte ihn auf den Gedanken, das Fragment mit den Schriften Melitons (um 200) zu vergleichen und zu untersuchen, ob Hymnus und Homilie nicht nur rein äußerlich (im Papyrus Bodmer), sondern auch innerlich und gedanklich eine Einheit bieten. Und tatsächlich ergibt eine minutiöse Konfrontierung stilistische und inhaltliche Entsprechungen zwischen dem Fragment und den Schriften Melitons.

In einem 2. Teil wird ein eingehender Kommentar geboten, in welchem die Heilige Schrift, der jüdische Messianismus, die Agape der quartadecimanischen Ostervigil und vor allem die Brautmystik in christlicher Überlieferung als Quellen, Vorbilder oder Parallelen des Hymnen-Inhaltes aufgezeigt werden. Gerade der letztgenannte Abschnitt beweist eine erstaunlich weite und tiefe Kenntnis der irgendwie zu Vergleichszwecken in Frage kommenden literarischen, archäologischen und liturgischen Zeugnisse, auf Grund derer der Verf. den geistigen und geistesgeschichtlichen Hintergrund zeichnet.

Als literarische Gattung des Fragmentes nennt P. den Dialog und den hymnischen Preisgesang, wie sie schon der frühesten Liturgie eigen sind und die, wie auch stilistische Eigentümlichkeiten, semitische und hellenistische Einflüsse verraten (S. 86).

P. kommt zum Ergebnis : Das Fragment in PBodm XII ist ein liturgischer Text, der als hymnenartiger Dialog zwischen Vorsteher und Gemeinde bei der Agape der quartadecimanischen Ostervigil im Anschluß an die Homilie gesungen wurde und der demnach « eine der seltensten Quellen zur Liturgie der Quartadecimaner, ... der älteste nichtbiblische Hymnus zur Ostervigil, jedenfalls eines der kostbarsten Zeugnisse frühchristlichen Bewußtseins, voll biblischen Inhaltes, prophetischer Begeisterung und theologischer Tiefe » ist (S. 89). Als Verfasser darf mit guten Gründen Meliton von Sardes angesehen werden.

Die Arbeit ist ein vorbildliches Beispiel einer kritischen Untersuchung und Würdigung, die gründliche Erudition und Quellen- und Literaturkenntnis verrät.

A. Hänggi

Otto, Stephan: « Natura » und « Dispositio ». Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians. (Münchener Theologische Studien, II. System. Abt., 19. Bd.) – Hueber, München 1960. XXIII-222 S.

Diese Dissertation der Theologischen Fakultät München will ein dogmengeschichtlicher Beitrag zum Problem « Natur-Übernatur » sein, welches von H. de Lubac (Surnaturel, Paris 1946) neu aufgerollt wurde. Diesem wird vorgeworfen, die Zeit vor Augustinus nicht berücksichtigt zu haben. Daher engt der Verfasser seine Untersuchung auf den ersten Theologen des lateinischen Westens ein. Um indessen Tertullians Eigenart und Bedeutung für die Folgezeit ermessen zu können, zieht er die Linie einerseits zu den frühen Griechen, namentlich zu Irenaeus, anderseits zu Augustinus, welcher der abendländischen Theologie seinen Geist aufgeprägt hat.

Die Untersuchung der beiden Grundbegriffe « natura » und « dispositio » gibt die Einteilung. Trotzdem T.'s Naturlehre ohne die stoischen Einflüsse nicht zu verstehen ist, orientiert sie sich an der Offenbarung. Durch die mit der Natur gegebene Veranlagung (dispositio) wird der Mensch auf eine durch sein Tun zu verwirklichende « quodammodo natura » hingeordnet, d. h. auf die Gottebenbildlichkeit, im Falle des guten Handelns. « Natura besagt die durch das Tun des Menschen und das Tun Gottes am Menschen gewirkte Zuständlichkeit der Gottesnähe oder Gottesferne » (S. 162). « Die 'natürliche Theologie' T.'s ist deshalb nicht die Theologie einer 'natura pura'; es ist die Heilswissenschaft von der natura, die sich in dem konkret-geschichtlichen Ganzen des Heilsplanes hält » (ebd.).

Im 2. Teil folgert der Verfasser nach einer lexikalischen Untersuchung, der Ausdruck « dispositio » (oikonomia) bedeute den umgreifenden Gesamtplan Gottes (S. 181). Er sei trotz seiner profanen Herkunft (Rhetorik) durchaus theologisch, weil durch Eph. 3, 9 u. 1, 10 bedingt. T. verstehe darunter « die Heilsplanung Gottes und deren Durchführung im Schöpfungsplan, in der Heilsgeschichte des Alten Bundes und deren Aufgipfelung in der Menschwerdung » (S. 181 f.). Weltplan und Heilsplan ineinander verquickt, haben zum Mittelpunkt den Logos-Christus. Das Ziel der « dispositio » ist « das Sichtbarwerden des 'Endes' in der Erfüllung ». Dieses ist deshalb auch « das Ziel und die Erfüllung der Natur, die durch den Weltplan, in dem sich der Heilsplan schon andeutet, ins Leben gerufen wurde » (S. 217). « Einerseits diesem irenaeischen Gedanken (Heilsplan als vorherrschende Konstruktion) verpflichtet, gelingt es T. jedoch anderseits, mittels seiner aktualistisch-heilsgeschichtlichen Konzeption der 'natura' das Plandenken aufzulockern » (Ebd.). Der Unterschied zwischen der Auffassung des Irenaeus (der griechischen) und der mit T. beginnenden, mit Augustinus abgeschlossenen, abendländischen Auffassung, d. h. des ökonomischen, heilsgeschichtlichen Denkens einerseits, des nicht-ökonomischen anderseits, wurde vorab anhand der Bildspekulation (vgl. S. 50-66) hervorgehoben. Demzufolge beginne das theologische Verständnis für die Zeit erst spät (Aug. Conf. XI).

Damit sind einige Grundgedanken der Arbeit umrissen. Die frische Problemstellung, das Bestreben, durch Quellenforschung und lexikalische Vergleiche den echten T. zu ermitteln, von ihm die Linie zu Augustinus und

zur späteren Theologie zu ziehen sind ebensoviele Vorzüge dieser Erstlingsarbeit.

Freilich scheinen uns gewisse Formulierungen zum wenigsten übertrieben. Ich wähle aus : « Man wird nicht umhin können festzustellen, daß Augustin mit dem Gewicht seiner Autorität den lebendigen Strom frühchristlichen, heilsökonomischen Denkens zum Versiegen gebracht hat » (S. 66). Ich möchte dies nicht einmal für seine Trinitätslehre in diesem Maße behaupten (z. S. 42). Der Verfasser glaubt (S. 10 f.), die Theologie des zweiten und dritten Jahrhunderts in drei große Traditionsströme aufteilen zu können, den alexandrinischen, kleinasiatischen (mit Irenaeus als Höhepunkt), den römisch-karthagischen ». Die Alexandriner werden als jene charakterisiert, die sich um die philosophische Durchdringung der Gottes- und Logoslehre bemühen, die Kleinasiaten als jene, welche die göttliche Heilsökonomie darstellen. Mit T. beginnt die auf das Konkrete gerichtete Theologie der abendländischen Kirche. Daß mit einem solchen Schematismus die geschichtliche Wirklichkeit nicht ausgeschöpft wird, beweist die Überlegung, daß die griechischen Apologeten (Justinus usw.), ohne zu den Alexandrinern zu gehören, die Logosspekulation als erste gefördert haben, daß anderseits Klemens ein durchaus auf das Konkrete ausgerichteter Moralist war (vgl. seinen « Erzieher ») ; daß Ignatius, mit dem die kleinasiatische Theologie begonnen wird, ein Syrer war ; daß die Bezeichnung « römisch-karthagische Theologie », d. h. abendländische Theologie, an deren Wiege T. steht, sehr anfechtbar ist, auf jeden Fall, wenn man sie auf Augustinus auslaufen läßt. Bei diesem waren andere Quellen als Tertullian wirksamer als Ambrosius und Hilarius, die weit mehr den Griechen verpflichtet waren. Unter den griechischen Quellen ist eine, die gerade für den Begriff « natura », wenigstens auf dem Gebiet der Christologie, maßgebend war, nicht genannt, nämlich Melito von Sardes. Die Abhängigkeit folgt nicht bloß aus dem Vergleich beider. Sie wird auch durch das Zeugnis des Hieronymus (De vir. ill. 24) gestützt. Ungenügend scheint die Darstellung der Bildspekulation. Die vorzüglichen, nicht erwähnten Untersuchungen von H. Merki (Fr. 1952 u. Reallex. f. Antike u. Christen. IV 1959, 459-79) hätten eine genauere Kenntnis dieses wichtigen Theologoumenons vermitteln können, das seine Geschichte, d. h. seine Entwicklung in der antiken Philosophie wie Patristik hat. Was daher über die gegenseitige Abgrenzung tertullianischer und griechischer (Klemens v. Al.) Tugendlehre S. 59 gesagt wird, vermag nicht zu überzeugen.

Beiläufig sei auf sprachliche Neubildungen hingewiesen, die m. E. kein Gewinn weder für die Theologie noch die deutsche Sprache geworden sind, wie die Ausdehung der Bezeichnung « heilsgeschichtlich » auf das subjektive Heils-Handeln des Einzelnen, wie « inferioristische « Christologie», « Mächtigkeit zur Selbstentfaltung », « aktualistische Bildlehre », « kategorial-analytisch », « aktanalytisch », « Analogizität » usw.

Ähnliche Vorbehalte sind inbezug auf die Bibliographie und die Zitationsweise zu machen. Wir sind heute gewohnt, mit kritischeren Ausgaben zu arbeiten als es in vielen Fällen die bei Migne nachgedruckten Texte sind (Ambrosius, Cyprian, Hippolyt, Epiphanius usw.). Die Arbeit L. Dunckers über die Christologie des hl. Irenaeus (1843) wäre sicher vorteilhaft durch

jene von A. Houssiau (1955) ersetzt worden. Außer den erwähnten Werken von Stelzenberger und Pohlenz zum Stoizismus hätte auch das jüngste von M. Spanneut (Paris 1957) seinen Platz gehabt, wenigstens wenn man sich bemüht, dem Literaturverzeichnis einen so breiten Rahmen einzuräumen.

O. Perler

Mesot, Jean, SMB : Die Heidenbekehrung bei Ambrosius von Mailand. (Supplementa der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, VII.) – Schöneck-Beckenried (Schw.) 1958. XI-153 S.

Die Tätigkeit des hl. Ambrosius als Bischof von Mailand fällt in eine Zeit, da bereits die christliche Religion in Oberitalien zu herrschen begann. Die Arianer errangen die Oberhand und vertrieben die katholischen Bischöfe. Da war es seine Hauptaufgabe, eine sittliche und intellektuelle Wandlung herbeizuführen und die Kirche zu festigen. Die zuströmenden Schismatiker und Heiden mußten eingegliedert werden. Aber wenn eine eigentliche Heidenpredigt bei Ambrosius nicht nachzuweisen ist, so ist sein missionarischer Erfolg für seine Zeit von größter Bedeutung. Davon will M. berichten. Bisher ist Ambrosius in der missiologischen Literatur stiefmütterlich behandelt worden. Bekannt sind nur die beiden Aufsätze von W. Wilbrand in Missionswissenschaft und Religionswissenschaft I und IV (= ZMR 28 u. 31, Münster 1938 und 1941), die M. gebührend würdigt, aber nie zitiert. Im 1. Abschnitt behandelt M. nach einem kurzen Lebensabriß des hl. Ambrosius die geschichtliche Umwelt, die politischen und religiösen Verhältnisse, insbesondere in Mailand, wie es zum Verständnis der Tätigkeit des Heiligen notwendig ist, im 2. Abschnitt sodann die « Politik im Dienste der Bekehrung ». Sein Bischofssitz in der Kaiser-Residenz und seine bisherige Laufbahn gab ihm ein besonderes Ansehen und eine weite Wirkungsmöglichkeit, die durch seinen Takt und seine Festigkeit noch gemehrt wurde. So konnte er es erreichen, daß der Einfluß der Heiden zurückgedrängt und die christliche Kirche geeinigt wurde. Im 3. Abschnitt behandelt M. die « Seelsorge und Bekehrung ». Ambrosius steht groß da als Metropolit von Oberitalien, der sich um gute Bischöfe bemühte und sie durch seine Briefe zu apostolischem Eifer entflammte, der in seiner eigenen apostolischen Arbeit auf der Kanzel und in persönlicher Beratung immer auch die Andersgläubigen zu gewinnen suchte. Heidenpredigt und Judenpredigt, Katechumenat, Taufvorbereitung, Einführung in die Mysterien, die Seelsorge an den Neugetauften werden besonders behandelt. Der letzte Abschnitt beschäftigt sich mit den Früchten seiner Bekehrungstätigkeit, insbesondere mit der Bekehrung des hl. Augustinus.

An einzelnen Stellen würde man einen besseren Stil oder klarere Übersetzungen wünschen, wie etwa im letzten Satz S. 27 und 32, S. 44, Mitte des 1. Abschnittes (lateinisch Anm. 133).

M. bietet uns ein lebendiges Bild der missionarischen Tätigkeit des großen Heiligen und Kirchenlehrers, die für die Verchristlichung von Oberitalien entscheidend war. Ein Index der Personen, Orte und Sachen, sowie der zitierten Stellen aus den Werken des hl. Ambrosius (über 1000 !) erleichtert den Gebrauch des Buches.

B. Biermann OP

Marrou, Henri : Augustinus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. (Rowohlts Monographien, 8.) – Rowohlt, Hamburg 1958. 175 S. [Übertr. v. Christine Muthesius].

Der Gedanke, durch preiswerte Bücherreihen in Kleinformat den modernen Menschen mit den größten Erzeugnissen der Weltliteratur bekannt zu machen und mit ihren Autoren anzufreunden, hat in der letzten Zeit Schule gemacht. Fast jede Woche bringt neue Lieferungen auf den Markt, und es ist begrüßenswert, daß dabei die christliche Literatur nicht übergangen wird. – Hier liegt in dieser Art eine Übersetzung des vor drei Jahren in der französischen Collection « Maitres spirituels » erschienenen kleinen Werkes über Augustinus von Henri Marrou vor. Der Verfasser ist durch seine Studien über Zeitgeschichte und Geisteswelt des großen Kirchenlehrers auch dem deutschen Leser kein Unbekannter mehr. Aber vielleicht muß man selber einmal an der Sorbonne zu seinen Füßen gesessen sein, um den Zauber des intimen Verhältnisses, das ihn mit seinem großen und heiligen « Freund » verbindet, lebhaft in Erfahrung bringen zu können. Wer zwischen den Zeilen lesen kann, wird allerdings gerade im obgenannten Bändchen recht deutliche Spuren davon finden. Ob man das auch von der vorliegenden deutschen Wiedergabe behaupten kann ? Offen gestanden : Nein ! Eine mechanisch-wörtliche Übersetzung, eine viel weniger glückliche Aufmachung, schlechtes Papier und dementsprechend verwaschenes Bildmaterial – von dem auf der letzten Seite vollends deplazierten Reklameblatt für « Kosmetikschöpfungen und Feinseifen » aus dem Mouson Haus ganz zu schweigen – stellen diese deutsche Übertragung leider weit hinter ihr französisches Original zurück.

A. Eichenberger OP

O'Meara, John J. : Porphryry's Philosophy from Oracles in Augustine. – Etudes Augustiniennes. Paris 1959. II-184 p.

Die gelehrte Untersuchung will beweisen, daß Porphyrs Werk, welches Augustinus und zwar er allein in De civ. dei X 29 u. 32 unter dem Titel « De regressu animae » zitiert, mit der in De civ. dei XIX 23 unter dem Namen Ἐκ λογίων φιλοσοφίας erwähnten, nur fragmentarisch, besonders in Eusebius' Praeparatio evangelica erhaltenen Abhandlung identisch ist oder wenigstens Teil derselben bildet. Weiterhin glaubt der Verfasser den Einfluß dieser Porphyrschrift in den Bekenntnissen und schon in den frühesten Dialogen (C. Academicos, De beata vita, De ordine) feststellen zu können. Das führt ihn zum Schluß, daß nicht Plotins Enneaden, sondern wahrscheinlich Porphyrs genanntes Werk am unmittelbarsten auf Augustinus' Bekehrung einwirkte (Conf. VII 9, 13 : « procurasti mihi... quosdam Platonicorum libros ex graeca lingua in latinam versos »). Die Doppelspurigkeit des Titels erklärt O. aus der auch anderswo bezeugten Tatsache mehrerer Titel für ein und dasselbe Werk. Durch den Nachweis der Identität von Absicht, Inhalt und Terminologie der unter den zwei Titeln erhaltenen Porphyrtexte erhärtet er seine Auffassung.

Vorliegende Arbeit berührt somit in erster Linie die Philosophiegeschichte. Ob sie die seit Jahren hochgehende Kontroverse über die « Pla-

tonicorum libri », die Augustinus neue Wege wiesen, abzuschließen vermag, wird die Zukunft zeigen. Bekanntlich hat W. Theiler schon 1933 die These von Porphyrs und nicht Plotins Einfluß verfochten und die Forschung nachhaltig beeinflußt. Man ist daher überrascht, den Namen des Berner Philologen nirgends erwähnt zu finden.

Die Erklärung der zwei Titel, wobei « De regressu animae » mehr eine inhaltliche Angabe wäre, mag für das erste Zitat in De civ. dei X 29 genügen : ... intuentes Porphyrium in his libris, ex quibus multa posui, quos de regressu animae scripsit » etc. Mehr Schwierigkeiten bietet das zweite, sehr genaue Zitat in De civ. dei X 32 : « cum autem dicit Porphyrius in primo iuxta finem de regressu animae libro ». Ein Hinweis auf die Art und Weise, wie derselbe Augustinus mit Cyprianzitaten umgeht, mag unser Bedenken beleuchten. Wenn Augustinus in Sermo Guelferbit. XXVI, 2 nicht eine Aufzählung der Titel, sondern eine Umschreibung des Inhaltes gibt, faßt er den Inhalt des Traktates De unitate richtig in die Worte : « haereticorum frontes unitatis demonstratione (= c. 4) et praedicatione (= c. 5 sq.) contrivit ». Wenn er aber den Traktat in C. Crescon. II 33, 42 zitiert (wie De regressu an. in De civ. Dei X 32), nennt er den genauen Titel : « In epistula quam *de unitate* conscripsit. »

Der Beweis aus der Inhaltsidentität der unter zwei verschiedenen Titeln stehenden Porphyrfragmente wäre zwingend, wenn dieser Inhalt nur in *einem* Werke vorgelegen hätte. Das ist aber bei der großen Fruchtbarkeit Porphyrs nicht anzunehmen. O. selbst gibt uns den Beweis in die Hand, indem er die inhaltliche Verwandtschaft zwischen Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας und dem Brief an Anebo annimmt (S. 108). Ein endgültiges Urteil scheint daher noch verfrüht. Eine Neuausgabe Porphyrs, die O. mit Recht verlangt, ist abzuwarten.

Wesentlich bleibt für den Theologen der weitgehende Einfluß der Neuplatoniker auf den Kirchenlehrer. Daß Plotins Enneaden und zwar unmittelbar, nicht nur durch das Prisma Porphyrs, diesen beeinflußt haben, steht auch für O. außer Frage. O.' Liste der Augustinustexte, welche durch Porphyr veranlaßt wurden, dürfte wohl u. a. durch die Weihnachtspredigt sermo 184,1 erweitert werden, wenn man sie mit De civ. dei X 29 vergleicht.

O. Perler

Guzzo, Augusto : Agostino e Tommaso. – Edizioni di « Filosofia », Torino 1958. VII-276 p.

Guzzo (geb. 1894) gehört zu den vielseitigsten und produktivsten italienischen Philosophen unseres Jahrhunderts (vgl. A. Plebe u. a., Augusto Guzzo, Ed. di « Filosofia », Turin 1954, 127 S.). Ein ansehnlicher Teil seiner akademischen Lehrtätigkeit wie seiner Veröffentlichungen hat der Geschichte der Philosophie gegolten. So auch das vorliegende Buch, in dem zwei frühere Publikationen über Augustinus und eine über Thomas von Aquin zusammen neu erscheinen. Es handelt sich also nicht um eine vergleichende Gegenüberstellung der beiden christlichen Denkergestalten, vielmehr sind sogar die zwei Augustinusstudien je selbständig. Die erste : Agostino dal « Contra

Academicos » al « De vera religione » (S. 1-90) spürt den geistigen Anliegen nach, welche die Dialoge von Cassiciacum und die Schriften der nächstfolgenden Jahre veranlassen. G. erblickt darin den Niederschlag einer Entwicklung, die Augustinus selber um diese Zeit noch durchmacht oder jedenfalls noch nicht abgeschlossen hat. Die Soliloquia z. B. sollen, obschon alsbald nach den Büchern De ordine verfaßt, im Vergleich damit die größere Entschiedenheit offenbaren, mit der dem christlichen Autoritätsglauben der Vorrang vor den niegestillten Ansprüchen bloßmenschlicher Vernunft eingeräumt wird. Das Interesse an psychologischer Deutung hindert aber G. nicht, den Inhalt der einzelnen Schriften Schritt für Schritt genau zu registrieren und wiederzugeben, sodaß man hier eine zuverlässige Einführung in deren Gedankenwelt bekommt, mit diskreten Hinweisen auch auf Quellen, wie etwa für die Argumente in De immortalitate animae und De quantitate animae auf Plotin. Dabei fällt die Bemerkung : « Wir gehören gewiß nicht zu denen, die da glauben, eine Lehre entwertet zu haben, wenn sie dafür eine Quelle angeben können » (S. 58). Ausführlich verweilt der Verfasser bei « De vera religione », das wie eine Synthese des bisherigen Denkens Augustins und das Glaubensbekenntnis enthalte, das sozusagen Programm seines künftigen geistigen Schaffens sein wird (S. 76). – Leider wurde G. verleitet, die bei Augustinus und andern Kirchenvätern für das Geheimnis der Menschwerdung noch gebräuchlichen Wendungen « hominem induere », « hominem suscipere » oder « assumere » (wie auch « hominem gerere ») durch « vestire, assumere persona umana » zu übersetzen (S. 72, 79). Störend wirkt es, wenn am Schluß der Abhandlung Paulus, dem vierten Evangelium und Augustinus ausgerechnet Giordano Bruno quasi als Vertreter einundderselben Überzeugung zugesellt wird (S. 90).

Die zweite Studie will die Gnadenauffassung des Bischofs von Hippo erläutern (S. 91-208). Sie erscheint zum drittenmal. Ursprünglich hatte G. sie betitelt : Agostino e il sistema della grazia (1929/30), änderte aber auf Kritik hin die Überschrift der Buchausgabe von 1934 in eine, wie er sagt, « streng historische » um : Agostino contro Pelagio. Und dabei hat es auch jetzt sein Bewenden. Die gewählte Methode, heißt es im Vorwort der zweiten Ausgabe, möchte unter anderm bei jeder der analysierten Schriften die Voraussetzungen, das Grundanliegen, die Absicht herausschälen, die sie zu einem lebendigen Dokument machen, zugleich aber die Verbindung dieser Schrift mit folgenden ins Licht rücken, zeigen, wie eine spätere aus Fragen entsteht, die durch frühere keine vollbefriedigende Lösung fanden oder überhaupt erst geweckt wurden. Die Einleitung erklärt, daß die Wirklichkeit und Notwendigkeit der göttlichen Gnade auch im frühesten Schrifttum Augustins nicht einfach ignoriert wird. Dann beginnt die Darstellung des eigentlichen pelagianischen Konfliktes. Den bewegten, langwierigen Verlauf dieses Kampfes zeichnet G. einläßlich an Hand der Werke, Predigten, Briefe, in denen der « Doctor gratiae » von 411 an bis Ende seines Lebens alles zur Widerlegung des Gegners und Verteidigung seines eigenen Standpunktes aufbietet. Die Thesen eines Pelagius, Cölestius, Julian, die Schwierigkeiten der Mönche von Hadrumetum, die der sog. Semipelagianer wie die Antworten Augustins werden gewissenhaft dem Text entnommen und disku-

tiert, in Anerkennung der Position des Kirchenvaters, des Rechtes seiner Berufung auf Schrift und kirchliche Überlieferung. Das Schlußwort lehnt die Behauptung ab, daß eine solche Gnadenlehre zum Pessimismus führe, sieht darin sogar einen « radikalen Optimismus ». – Bei gewissen Ungenauigkeiten muß man vor Augen halten, daß hier ein Laie, der zudem weltanschaulich eigene Wege geht, einen schwierigen theologischen Stoff zu meistern hat. S. 143 f., Anm 13 z. B. scheint zu übersehen, daß die kirchliche Lehre über das Wesen der Erbsünde nicht einfach bei der Auffassung Augustins geblieben ist. Auch die Rückführung der Annahme der Erbsünde und ihrer Folgen auf vorausgehende Erkenntnis der Notwendigkeit der Gnade (Vorwort, S. 97) dürfte dogmengeschichtlich unzutreffend sein. Ein kleines Versehen S. 119 : Cyprian war nicht Bischof von Hippo.

Die dritte Abhandlung : Disegno e struttura della « Summa contra Gentiles » (S. 209-271, 1. Ausgabe 1931) soll an einem der Werke des Thomas von Aquin die Grundideen dartun, die alle seine Werke beseelen. Dazu eigne sich dieses besonders gut, da es als einheitliches und abgeschlossenes Ganzes ein fertiges System biete, zugleich verhältnismäßig rasch übersichtlich sei. Die Arbeit hat vier Kapitel : 1. Aufbau der « Summa contra Gentiles » ; 2. die darin bekämpften Lehren ; 3. die « Summa contra Gentiles » und Aristoteles ; 4. das darin herrschende Verhältnis zwischen Philosophie und Offenbarung. Mit Nachdruck erklärt G., daß bei Thomas die Philosophie, näherhin der Aristotelismus, nicht um ihrer selbst betrieben werden, sondern im Dienst des christlichen Glaubens und seiner Theologie. In solchem Licht sieht G. das Gesamtunternehmen der sog. « philosophischen Summe » des Aquinaten, und es ist interessant, die diesbezügliche Übereinstimmung mit jüngeren Darstellungen, wie etwa mit den Angaben von M. D. Chenu in Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin, Paris 1950, S. 247-254 zu konstatieren. Eine Reihe von Beispielen zeigt den oft kühnen, verblüffenden Gebrauch, den Thomas aus dem Material des Stagiriten macht.

G. hat in den drei hier gebotenen Studien wiederum die ihn auszeichnende Fähigkeit zur unverfälschten Geistesgeschichte bestätigt, das, was M. F. Sciacca von ihm zitiert : « Non solo non si ha nessun interesse a far dire agli altri quel che vogliamo noi ; ma il nostro solo interesse è di svolgere le nostre più late possibilità d'intendimento tant'oltre, da cogliere quel che un sistema dice di più proprio e particolare » (in : A. Plebe u. a., Augusto Guzzo, S. 53). C. Zimara SMB

Clark, Mary T., RSCJ : Augustine, Philosopher of Freedom. A Study in Comparative Philosophy. – Desclée Co., New York [1958]. 273 p.

Das Buch möchte Richtigkeit und Vorzüge des augustinischen Verständnisses menschlicher Freiheit aufzeigen. Eine Reihe Theorien über die Willensfreiheit wie auch über die Freiheitsidee im individuellen, sozialen, politischen Bereich wird mit den Gedanken des Kirchenvaters konfrontiert. In der vorchristlichen griechischen Philosophie hätten gerade Platon und Aristoteles aus Überschätzung des Intellektes die Bedeutung der Willenseinstellung als solcher verkannt. Eingehender legt C. die Anschauungen

Plotins in 6. Enn. 8 dar, die dem Thema ex professo gelten. Den Kern der Wahlfreiheit sieht Plotin im Vermögen der Selbstbestimmung, aber auch er meint, der rechte Gebrauch dieses Vermögens folge wie ohne weiteres aus hinreichendem Wissen und Denken, die uns Lösung vom Trug der Phantasie, vom Impuls der sinnlichen Triebe, Abwehr der Launen eines sogenannten Zufalls brächten. Die Möglichkeiten des Einzelnen, die Anlagen seines besseren Ich zu aktualisieren, hält Plotin für unbegrenzt, der Mensch kann aus eigenen Kräften bis zur Fühlungnahme, bis zur Einung mit dem Ureinen, dem göttlichen Urgrund gelangen, er erreicht dann die absolute Freiheit, die Gott dank seiner Allmacht besitzt. So habe Plotin menschliche Freiheit als dynamische Beziehung zu Gott verstanden und eingesehen, daß voll. kommenste Freiheit nicht unbedingt Wahlfreiheit nach allen Seiten sei. Die Analyse der plotinischen Gedanken über die Freiheit des Einen, des göttlichen Urgrundes ergibt, daß absolute Selbstbejahung, Selbstbesitz, Allmacht die Komponenten sind.

Augustins Auffassung entnimmt die Autorin vorwiegend aus De libero arbitrio, den Confessiones und den Schriften gegen die Pelagianer. De libero arbitrio stellt die Frage nach dem Ursprung des Bösen und leitet es vom freien Wollen des Geschöpfes her. Schon dort findet C. unter anderm die Erklärung, daß weder Gottes Vorwissen noch des Menschen eigenes Wissen den Willen zu seinen Entschlüssen nötigen, ferner die Deutung des wirklich freien Willens als desjenigen, das freie Fähigkeit hat zum rechten Handeln, d. h. zur Betätigung gemäß dem Urteil der Vernunft, in der sich das « ewige Gesetz » kundgibt. Dann ist der Mensch auf die echten Werte ausgerichtet, lebt aus der Wahrheit und in der Liebe zu Gott. Im gefallenen Zustand kann er solche unbehinderte Freiheit zum Guten nur durch Gottes gnädige Hilfe erlangen, die Erfahrung der eigenen moralischen Not soll ihn veranlassen, beharrlich um die göttliche Hilfe zu bitten, die ihm alsdann nicht versagt wird. Nichts in der Welt kommt der so gewonnenen Freiheit gleich, wo sie fehlt, sind bürgerliche und soziale Freiheit nur blasser Schein. Die pelagianischen Irrtümer konnten bei Augustinus diese Überzeugungen, für die er einen Ausweis an seinen persönlichen inneren Kämpfen hatte, nur noch festigen. Mit Gilson und andern betont C. eine Unterscheidung, die zu richtiger Interpretation des Kirchenvaters unerläßlich sei : die zwischen dem freien Willen und der Freiheit (S. 45). Der freie Wille (libera voluntas oder liberum arbitrium oder einfach voluntas) gehört zur menschlichen Natur, er ist bei allen Menschen auch im jetzigen gefallenen Zustand da. Die « libertas » aber, etwas Höheres als Wahlfreiheit, identifiziert Augustinus mit dem *guten* Willen (bona, recta voluntas) oder auch mit der Kraft, Wünsche und Vorsätze des guten Willens in der *Tat* durchzuführen (nach Röm 7, 15 ff.). – Die Freiheit der menschlichen Person zum Guten im Sinne Augustins nennt C. « theologische » Freiheit, da sie in der Gottesliebe gründet, in ihr das wahre Glück findet, und weil sie aus Gottes Gnade stammt. Sie beschränkt sich nicht auf Beseitigung äußerer und innerer Bindungen oder Hemmungen, « negative » Freiheit, « freedom from », sondern ist « positive » Freiheit des Einsatzes auf höhere Ziele hin, bis zum Endziel, das Gott dem Menschen bestimmt hat, « freedom to ». – Eine folgende Gegenüberstellung plotinischer

und augustinischer Freiheitslehre markiert beträchtliche Unterschiede : dort immer noch starke Bindung des Wollens an intellektuelle Einsicht und die Verheißung eines Selbsterlösungsprozesses, hier tieferer Sinn für die Situation des Menschen, der die Sehnsucht seines « Herzens » tatsächlich nur in Gott stillen kann, das aber nur durch die Gnade zu erreichen vermag. – C. zeigt noch, wie Anselm von Canterbury die Gedanken Augustins weitergibt, Thomas von Aquin sie dann mit abgewogener Deutung des « liberum arbitrium » systematisch ausgestaltet, und würdigt moderne Anschauungen von Freiheit, so besonders die, welche J. P. Sartre befürwortet. Die Aufgabe aber, den Geist Augustins für unsere Zeit fruchtbar zu machen, hat nach Urteil der Autorin kaum jemand besser gelöst als M. Blondel. – C. versieht das Buch mit sorgfältigen und reichen Indizes : einer Bibliographie, einem Namenverzeichnis und dem der Augustinusreferenzen.

Wir haben hier eine fleißige Arbeit, die der Lehre Augustins über die Freiheit gewissenhaft nachgeht. Seinem Begriff der « libertas » schreibt sie u. E. größere Geschlossenheit und Konsequenz zu als er de facto besitzt, da ihn die Texte, wie wir oben sagten, bald mit dem rechten Wollen, bald mit dem rechten Handeln erklären. Eine straffere Darstellung unter Vermeidung von Wiederholungen hätte dem Buch zum Vorteil gereicht. S. 114 lies : « auxilium sine quo non » ; S. 149 Anm. lies : E. Benz, Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik.

C. Zimara SMB

La Bonnardière, A.-M. : Biblia Augustiniana. A. T. II : Livres historiques. – Etudes Augustiniennes, Paris 1960. 172 p.

Fräulein A. M. La Bonnardière (die ungekürzte Nennung beider Vornamen wäre für die Leser nützlich, für die Bibliothekare notwendig gewesen) setzt sich zum Ziel, sämtliche Bibelzitate des Kirchenlehrers chronologisch und inhaltlich einzuordnen und in einer Biblia Augustiniana vorzulegen. Damit sollen die längst revisionsbedürftigen Arbeiten von Lenfant O. P. (1661) und Anna de Lagarde (Hs. Göttingen 1863) ersetzt werden. Die Autorin beginnt mit dem zweiten Band des Alten Testamentes, der die geschichtlichen Bücher (17 an der Zahl) umfaßt, die Augustinus am wenigsten benutzt. Er verwendet sie indessen in der Katechese, in der Psalmenerklärung, in der Polemik besonders der Civitas Dei. Bisweilen wurden ihm Sonderfragen aus diesen Büchern vorgelegt. Da die Echtheit des Speculum umstritten ist, wird dieses Werk mit Zurückhaltung benutzt. Die Einleitung zu den einzelnen Büchern gibt Zeit und Umstände an, welche die Verwertung der Schrifttexte veranlaßten. Wir erhalten auch Einblick in die Hermeneutik. Für Augustinus haben die geschichtlichen Bücher der Bibel historischen und prophetischen Wert. Die « res gestae » künden Christus und die Kirche.

Niemand entgeht die Bedeutung der hier begonnenen Arbeit. Einmal vollendet, wird sie ein überaus nützliches Hilfsmittel der Augustinusforschung sein. Für die Textkritik würde sie freilich erst dann ein zuverlässiges Instrument werden, wenn für alle Augustinuswerke einwandfreie Ausgaben vorlägen. Auch die Chronologie ist heute noch keineswegs abgeschlossen.

Doch sei lobend hervorgehoben, daß hinter den hier vorgelegten Tabellen und ihrer Kommentierung ein Bienenfleiß und eine beachtenswerte Kenntnis der augustinischen Gedankenwelt verborgen liegt. O. Perler

Eichenseer, Caelestis, OSB : Das Symbolum apostolicum beim heiligen Augustinus. Mit Berücksichtigung des dogmengeschichtlichen Zusammenhangs. (Kirchengeschichtliche Quellen und Studien, 4. Bd.) – Eos Verlag der Erzabtei St. Ottilien, 1960. XXIII-501 S.

Dieser stattliche Band – eine Dissertation der Theologischen Fakultät München – behandelt in einem ersten Teil (S. 9-154) allgemeine Fragen wie Semantik des Wortes Symbolum, Beziehungen zwischen Taufbefehl, Tauffragen und Aussagesymbol, Symbol und Glaubensregel, literarische Form und liturgischer Gebrauch. Er schließt mit einer Bestandesaufnahme der (wichtigsten) Stellen, in denen Augustinus das Symbol verwertet.

Der zweite Teil (S. 155-471) behandelt die einzelnen Artikel des Symbols bei Augustinus und ihre geschichtlichen Voraussetzungen. Abschließend wird der Wortlaut der Symbole hergestellt, die Augustinus gebraucht, jenes der Mailänderkirche, « persönliches » Symbolum des Lehrers genannt, und jenes der afrikanischen Kirche, bzw. jener von Hippo. Da der Verfasser Inhalt und Form der einzelnen Glaubenssätze in ihrem genetischen Zusammenhang bis auf die Urkirche verfolgt, wächst seine Untersuchung zu einer Darstellung der Symbolgeschichte und, wenn nicht in Wirklichkeit, so doch in der Zielsetzung, zu einer eindrucksvollen Summa der Theologie des Afrikaners. Eine Einschränkung ist inbezug auf die Sakramentenlehre und die summarisch behandelte Gnaden- und Prädestinationslehre zu machen. Eine sehr umfangreiche Literatur wurde verarbeitet und reichlich benutzt. Dies gilt vor allem für die viel beachtete Untersuchung von J. N. D. Kelly (1952), um von den älteren Forschungen Hahns (1897) und Kattenbuschs (1894 u. 1900) zu schweigen. Auch philologischen Belangen schenkt P. E. seine Aufmerksamkeit. Er kann es dank einer bei Theologen nicht alltäglichen humanistischen Bildung. Zustatten kam ihm auch die Verwertung des Zettelmaterials des Institutes des Thesaurus linguae latinae.

Der weite Horizont, unter dem das Thema gesehen und behandelt wird, ist Stärke und zugleich Klippe der Arbeit. Nur der Optimismus eines Anfängers und der eiserne Fleiß eines Jüngers Benedikts von Nursia durfte sich an ein so weitschichtiges und zugleich schwieriges Thema heranwagen. Der Durchschnittsleser wird dem Verfasser für die Einführung in die umfangreiche und verwickelte Symbolforschung (1. Teil des Buches) sehr dankbar sein. Dem wissenschaftlichen Fortschritt wäre eine Beschränkung des Themas und eine straffere Darstellung dienlich gewesen. Ob eine Darstellung der Theologie des Kirchenlehrers im Rahmen des Symbols glücklich war, scheint fraglich. War doch diese Theologie weithin das Ergebnis von Kontroversen. Nur von diesen her kann sie verstanden und erschöpfender behandelt werden.

Eine Untersuchung vorliegenden Umfanges, dazu auf dem Gebiet der Symbolforschung, wo für Hypothesen ein weiter Raum bleibt, wird natür-

lich nicht durchgängig Zustimmung erwarten können. Ich erwähne z. B. die doppelte Taufformel : « Im Namen Jesu » und die trintarische, die späte Ansetzung eines Aussage-Credo usw. Es würde sich lohnen, die lange Abhandlung über den 3. Artikel : « Qui natus est de Spiritu sancto et virgine Maria » näher anzusehen. Die Praeposition « de » im Gegensatz zu « ex » des römischen Symbols weist offenbar auf ein höheres Alter und eher auf eine orientalische Vorlage, zumal verbunden mit der Wortstellung « virgine Maria ». Man vergleiche Justinus Dial. 113, 4 ; 120, 1 usw., Melito von Sardes, Osterhomilie 66. Die Praeposition « ex » dürfte trotz Matth. 1, 18 eher auf die Behauptung der wahren menschlichen Natur in der Abwehr des Doketismus zurückzuführen sein, wie es die Varianten bei Lk. 1, 35, die Texte aus Ignatius, dem apokryphen 3. Korintherbrief 5 (PBodmer X) usw. nahelegen. Die mit der Logosspekulation verbundene Auslegung von Lk. 1, 35 durch Justinus und seine Nachfolger ist durchaus verständlich, da auch nach Lukas « Pneuma agion », ohne Artikel, nicht die 3. Person der Dreieinigkeit ist, sondern das göttliche Wesen, geradeso wie die « Dynamis Ypsistou ». Nach den philosophischen und theologischen Voraussetzungen des Justinus kann damit nur der Logos gemeint sein, ohne daß damit eine Verwechslung mit dem Heiligen Geist vorliegt.

Es wäre ungebührlich und mißverständlich, wenn man bei einer Arbeit dieser Art gewisse Lücken in den Angaben der literarischen und monumentalen (Baptisterien, Inschriften u. Ikonographie) Quellen, ebenso wie moderner Autoren vorwerfen wollte. Wie unvollständig die Darstellung etwa der Höllenfahrt und der Himmelfahrt in diesem Rahmen ist und kaum anders sein kann, mag etwa ein Blick in J. Krolls « Gott und die Hölle » (1932) und in die zwei Bände von V. Larrañaga, « La Ascensión del Señor en el Nuevo Testamento » (1943) nahelegen. All dies vermag indessen den Eindruck einer überdurchschnittlichen Leistung nicht zu verwischen. Sie ist viel versprechender Anfang. Der Meister wird sich in der Beschränkung offenbaren.

O. Perler

Maier, Jean-Louis : Les Missions divines selon saint Augustin. (Paradosis, XVI.) – Editions Universitaires, Fribourg 1960. IX-224 p.

In der von Prof. O. Perler geleiteten Sammlung dogmengeschichtlicher Monographien « Paradosis » erschien 1958 als 12. Band : G. Aeby, Les Missions divines de saint Justin à Origène. Das hier zu rezensierende Buch ist als Fortsetzung gedacht. Den Titel sollen aber folgende Worte der Einleitung erklären : « Très vite, saint Augustin nous est apparu comme le géant parmi tous les théologiens des missions divines. C'est pourquoi nous estimons qu'il y a un intérêt tout particulier à étudier la pensée augustinienne pour elle-même. Dès lors, les prédécesseurs de l'évêque d'Hippone au IVe siècle, nous ne les envisagerons que pour autant qu'ils ont pu être utilisés comme sources par le grand Docteur » (S. 2). Ein erster Teil spricht von « Augustins Vorläufern im 4. Jahrhundert », mit den Abschnitten : Arianismus und trinitarische Sendungen ; die griechischen Quellen Augustins ; die lateinischen Theologen des 4. Jahrhunderts (S. 5-98). Der zweite Teil legt die Lehranschauungen Augustins dar, zunächst über die sog. Theo-

phanien im Alten Testament, dann in zwei Abschnitten über die sichtbaren und die unsichtbaren Sendungen, wobei im Zusammenhang mit letzteren von der Einwohnung der Trinität und von dem Verhältnis zwischen dem Thema der Sendungen und der Imago-Dei-Lehre die Rede ist (S. 99-198). Ein Schlußkapitel gilt der Herausstellung der Originalität in Augustins Auffassung der Theophanien sowie der sichtbaren und unsichtbaren Sendungen (S. 199-219). Außer einem Inhaltsverzeichnis und einer Bibliographie wird am Schluß ein Stellenverzeichnis der Augustinuszitate oder -verweise und ein solches der erwähnten antiken und modernen Autoren beigegeben.

Die Arbeit bietet eine zuverlässige Information aus den Quellen für die Aussagen der behandelten einzelnen Autoren zum Gegenstand. Klarer Aufbau und flüssige, gewandte Darstellung gehören zu ihren Vorzügen. Der Wert des Schlußkapitels : « L'originalité de saint Augustin », besteht vielleicht nicht so sehr in einem tatsächlichen Nachweis besonderer Selbständigkeit und Qualität der Auffassungen Augustins auf dem Gebiet der trinitarischen Sendungen (ob dieser Nachweis geglückt sei, kann bezweifelt werden), sondern darin, daß die dortigen Ausführungen mit großer Genauigkeit die Ansichten des Kirchenvaters für die einzelnen Aspekte der Frage zusammenfassen und von denen der früheren Autoren des 4. Jahrhunderts abheben, die M. untersucht hat. Der dogmengeschichtliche Ertrag des Buches verringert sich leider durch den Umstand, daß M. eingestandenermaßen die griechische Patristik jenes Jahrhunderts nicht gründlich selber entsprechend dem heutigen Stand der Quellenpublikation erforscht hat, sondern hier auf das Urteil von B. Altaner darüber abstellt, ob Augustinus dieses oder jenes Werk kennt oder nicht. Altaner erhebt aber nirgends den Anspruch, die gesamte heute verfügbare griechische Patristik jenes Zeitraumes im Hinblick auf Quellen Augustins behandelt zu haben. Ansichten können nicht bloß durch die Lesung der Schriften, in denen sie erstmals auftauchen, weiterwirken, sie können dies geradesogut durch Mittelglieder verschiedener Art. Noch gewonnen hätte das Schlußkapitel ferner, wenn es Augustinus zunächst ebenso umfassend mit den von G. Aeby untersuchten Repräsentanten der frühen Patristik konfrontiert hätte (darunter etwa die Lateiner Tertullian, Novatian, Cyprian, die Augustinus ja ohne sprachliche Behinderungen einsehen konnte) wie dann mit den von ihm berücksichtigten Schriften des 4. Jahrhunderts. Dann hätten für das heikle Problem der trinitarischen Sendungen die Linien einer dogmengeschichtlichen Entwicklung von Justin, ja sogar von den neutestamentlichen Schriften an und einschließlich der Gnosis des 2. Jahrhunderts (cf. G. Aeby, Einleitung und Kapitel 2) bis auf den Kirchenlehrer von Hippo ausgezogen werden können. Mit sehr anzuerkennender Ehrlichkeit sagt M. in der Einleitung : « ... nos recherches, si elles portent sur l'ensemble de la littérature latine, ne considèrent la production grecque que de façon très fragmentaire : le lecteur se gardera donc d'y voir un aperçu complet de la théologie des missions au IV^e siècle » und macht dazu die Anmerkung : « Pour obtenir cette vue d'ensemble, il suffirait de compléter l'étude de la littérature orientale ». Glaubt er dieses Studium doch wenigstens soweit selber geleistet zu haben, daß Lücken, die für die Frage der Abhängigkeiten in der Theorie der trinitarischen Sendungen bedauerlich

wären, ausgeschlossen sind ? Glaubt er es, dann hätte er versuchen können, noch klarer und detaillierter aufzuzeigen, welchen Autoren ein erster wesentlicher Beitrag für diesen und jenen Teilaspekt der Lehre über die trinitarischen Missionen zu verdanken ist, so herauszustellen, was auch Augustinus hierin als verpflichtendes Erbe, bindende Tradition ansah, die er zu achten und weiterzugeben hatte. Das hätte geschehen können, ohne entscheiden zu wollen, welche Autoren der vorausgehenden Patristik dieser bewußt oder unbewußt als eigentliche « Quellen » benutzt habe. Damit hätte also M. die Warnung befolgt, die er S. 199 Anm. 2 von Altaner übernimmt, hätte aber besser zu eruieren vermocht, was selbst und gerade der Kirchenlehrer von Hippo unbeschadet seiner Originalität als maßgebendes Kirchenkerygma bzw. schon definitiv gewonnene, gültige Einsicht betrachtete. Eine gewisse Unausgeglichenheit, meinetwegen ein bloßer « Schönheitsfehler », steckt darin, daß M. trotz jener Anmerkung S. 25 das ganze Kapitel betitelt : « Les sources grecques de saint Augustin ».

Im Rahmen einer Besprechung können wir nur noch auf ein paar Einzelheiten hinweisen, die uns besonders aufgefallen sind. Hätte Augustinus gesagt, was M. S. 35 seinen Worten entnimmt, so wäre es nicht ein « Geständnis» (aveu), sondern eine gewagte Behauptung. Es heißt aber nur : « Omnes, quos legere potui, qui ante me scripserunt de Trinitate ... divinorum Librorum veterum et novorum catholici tractatores, hoc intenderunt secundum Scripturas docere, quod ... » (De Trin. 1, 4, 7). Das erlaubt weder den Schluß, er habe fast alle, noch den, er habe lange nicht alle früheren Schriften über die Trinität gelesen, das « potui » gibt dem Satz einen recht harmlosen Sinn.

Bei Behandlung der Lehre von den Theophanien hält der Verf. die Lehre für die beste, die er in Augustins späteren Schriften jedenfalls bevorzugt sieht, daß nämlich die sog. Theophanien des Alten Testamentes nicht eher Werk und Kundgabe des Verbum waren als der Gottheit überhaupt, oder aber, sei es der ganzen Trinität (Mambre), sei es bald dieser bald jener Person, und zwar durchwegs unter Vermittlung von Engeln. Die Frage scheint aber nicht berührt, ob für jene Kirchenväter auf ihrem Standpunkt ein sachlich zureichender Grund vorliege, die von ihnen so angenommenen alten Theophanien, soweit sie die zweite und dritte trinitarische Person betreffen, von trinitarischen Sendungen unterscheiden zu wollen. Die Frage drängt sich wohl nur umsomehr auf, wenn M. recht hat mit der Deutung, die er S. 137 Anm. 1 der von Augustinus vermutlich aus Ambrosius De fide 5, 7, 99 (bei M., S. 91 f., Anm. 5 ; S. 155-160 ; S. 210) übernommenen näheren Bestimmung der Fälle trinitarischer Sendung gibt, wonach « mitti est cognosci » (De Trin 4, 20, 29) nicht besagen soll, das Erkanntwerden der gesendeten Person durch die Geschöpfe, an die sie gesendet wird, gehöre zum inneren Wesen einer Sendung. Dann bleiben nämlich als Wesenselemente trinitarischer Sendung tatsächlich bloß die zwei, die die spätere traditionelle Theologie angibt : innergöttlicher Hervorgang und besonderer geschöpflicher Effekt. Wieso diese beiden nicht auch bei Theophanien für Sohn und Geist zutreffen, ist kaum einzusehen. Man kann denken, Augustinus habe die Frage des Unterschiedes von Theophanien und Sendungen nicht ex professo und präzis gestellt, weil er selbst in De Trin. keine auch nur einigermaßen vollständige

Behandlung auftauchender Probleme anstrebte. Daran ist vielleicht die Geschichte des Werdens dieses Werkes und seiner gegen den Willen des Autors vor Vollendung eingeleiteten Veröffentlichung nicht unbeteiligt.

Bedauerlicher als die eben erwähnte Unklarheit erscheint uns, daß Augustinus im Interesse der Polemik gegen Arianer und Pneumatomachen sich verleiten ließ, aus Is. 48, 16 folgern zu wollen, daß auch der Heilige Geist mit dem Vater den Sohn sende, ferner zur Behauptung kam, es gebe sogar Selbstsendung einer trinitarischen Person. Wie M. zeigt, war diese Meinung für den ersten Punkt nahegelegt durch eine Schrift De Trin. in sieben bzw. acht Büchern, die jetzt Gregor von Elvira zugesprochen wird (lib. 3), dann durch Ambrosius in De fide 2, 9, 75 f. ; cf. 2, 11, 97 ; De Spir. S. 3, 1, 7 f. ; 3, 2, 9, bei beiden bereits in Front gegen die genannten Irrlehren. Die letzte Stelle bei Ambrosius ist auch schon vielleicht ein Ansatz für den zweiten Punkt, indem er dort mit Gal. 1,4 von der Selbsthingabe des Sohnes spricht. Diesen Spuren folgt der Bischof von Hippo zunächst De Trin. 2, 5, 8 f., da allerdings, wie uns vorkommt, für beide Teilaussagen in etwas unverbindlichen oder zurückhaltenden Wendungen, zudem in sachlich nicht gerechtfertigter Heranholung von Schrifttexten wie Gal. 2,20 und Mt. 1,18 zur Deutung trinitarischer *Sendung* (statt sie von der Selbsthingabe Christi und von der Menschwerdung bzw. Jungfrauengeburt besser zu unterscheiden). Was M. S. 92 Anm. 1 schreibt, verrät zwar Bedenken hinsichtlich Solidität und Folgerichtigkeit der Gedankengänge bei Ambrosius in dieser ganzen Frage, doch allzu verschleiert. Was S. 134 über « chemin parcouru ... » steht, ist ein diesbezüglich unbefriedigender Entlastungsversuch für Augustinus. Entschiedener als in De Trin. verwertet letzterer Is. 48,16 zur Deutung trinitarischer Sendung in zwei späteren Schriften direkter Polemik gegen den Arianismus : C. serm. Arian. (a. d. J. 418), Kap. 19 und 21 ; C. Maxim. Arian. episc. (a. d. J. 428), 2, 20, 4, hier wieder für Selbstsendung mit Rekurs auf Gal. 2,20, dazu auf Joh. 5,19. Auch da unternimmt M. eine u. E. fragwürdige Verteidigung (S. 148 Text und Anm. 4 ; S. 150, Anm. 5). Die Supposition, daß an den genannten Stellen von Augustinus nur « ad hominem » argumentiert werde, scheint dem Kontext, dem Gegenstand und dem Charakter des Kirchenvaters unangemessen. Die plausible Sachlage ist eher die, daß er im antihäretischen Eifer, vielleicht auch in der Eile einer Erwiderung (vgl. was er Retr. 2,52 zu eben der Schrift C. serm. Arian. sagt), dann und wann seine eigene bessere Einsicht momentan ignorieren oder vergessen und Schriftworten zu leicht einen Sinn unterlegen kann, den sie nicht notwendig oder gar im Zusammenhang offensichtlich nicht haben, besonders wenn er weiß, daß schon vorher kirchliche Autoren, die er schätzt, wie hier etwa Ambrosius, diese Deutung gegen die gleiche Häresie vertraten. Vielleicht betrachtete er es im vorliegenden Fall sogar als eine Pietätspflicht Ambrosius gegenüber, dessen Auslegung von Is. 48,16d zu stützen. Das kann jedoch für uns kein hinreichender Grund sein, sie weiter stützen zu wollen. Dawider steht die sicher besser beratene frühere patristische Tradition über den Begriff trinitarischer Sendung, die innere Konsequenz und Geschlossenheit für sich hat, von Augustinus selber grundsätzlich bejaht wird (die oben erwähnte Bestimmung ihrer beiden Wesenselemente), ferner die klare Möglichkeit,

den fraglichen Teil des Isaiasverses, wie man ihn in Septuaginta und Vetus Latina las, mit den meisten Kirchenvätern des 4. Jahrhunderts entweder auf die Sendung des Propheten allein, oder auf die des Isaias und Christi, aber Christi in seiner Menschheit, zu beziehen (so z. B. noch Hieronymus). Daraus ein Argument für Sendung der zweiten trinitarischen Person durch die dritte gewinnen und aus anderweitigen Schrifttexten fadenscheinig sogar Selbstsendung folgern zu wollen, heißt das Ergebnis früherer Lehrentwicklung, das in Abwehr eines dynamistischen oder modalistischen Monarchianismus gerade aus den Bibelworten über die Sendungen die Ordnung der Hervorgänge und den wirklichen Unterschied von Vater, Sohn und Geist von einander für gesichert hielt (s. etwa G. Aeby, op. cit., passim und einen großen Teil von M.s Buch), wieder in Frage stellen. Da kann doch nur ein Entweder-oder sachgerecht sein, kein Sowohl-als auch je nach dem Gegner, den man gerade bekämpft. Leider hat Augustins Autorität über Petrus Lombardus die lateinische Theologie in der Frage der trinitarischen Sendungen mit von vornherein abwegigen Dubia, Objektionen und Distinktionen belastet (s. als Beispiel etwa : Salmanticenses, Cursus theologicus, 3. Band der ed. Paris 1877, disp. 19, dub. 2, 3, S. 733-737). Dieser Tatbestand ruft das boshafte Bedenken wach, ob das Prädikat « le géant » im zu Anfang erwähnten Satz des Verfassers etwa nur quantitativ gemeint wäre ? Hegt nicht M. selber einen leisen Zweifel an der qualitativen Tragweite, wenn er S. 206 Anm. 7 die « vues profondes » des Hilarius von Poitiers hervorhebt, den er allerdings nur mit dem übrigen « vierten Jahrhundert » vergleicht, während Augustins De Trin. usw. schon dem fünften angehören?

Im Abschnitt über Sendungen und Bild Gottes (S. 179-198) sucht M. einen vermittelnden Standpunkt einzunehmen zwischen den Autoren, die die Begriffe « Natur » und « Übernatur », « natürliche » und « übernatürliche Ordnung » zur Interpretation der Lehre Augustins für durchaus geeignet halten, und denen, die davor warnen, weil die Unterscheidung erst einer späteren Stufe der theologischen Lehrentwicklung entstamme und der Auffassung des Kirchenvaters in jenem Fragenkreis nicht angemessen sei. M.s Erörterungen dazu S. 191-198 führen doch nicht in eine Mitte, denn trotz anfänglicher Reserve will er alsbald doch eher bei Augustinus eine von vornherein « übernatürliche » Perspektive feststellen (S. 192 : « ... il sera question ... d'image surnaturalisée ... »). Beweist das nicht einmal mehr, daß die Kategorien « Natur – Übernatur » die Klärung der Gedanken dieses Kirchenvaters, wie mancher andern, nicht fördern ? (vgl. die Diskussion in Augustinus Magister III, 186-192 und F. Körner, Deus in homine videt, in Philos. Jahrbuch 64 [1956], 166-217, S. 215 f., Anm.).

S. 171 f. Anm. 2 scheint übersehen, daß « ungeschaffene *Liebe* » für den Heiligen Geist schon an sich bloße Zueignung (Appropriation) ist (wie etwa Allmacht für den Vater, Weisheit für den Sohn), also Appropriation a « fondement » von Appropriation b. Beide, sowohl ungeschaffene wie geschaffene Liebe, sind Zueignungen, die schon das Neue Testament selbst vornimmt. – Zur Auslegung von Joh. 7,39 S. 174 f. wäre eine Bemerkung über deren Diskutierbarkeit nicht deplaziert gewesen.

Diese kritischen Hinweise sollen nicht das positive Urteil über M.s Werk

als Ganzes aufheben und mögen vor allem gewertet werden als Zeichen des Interesses, das es selbst für eine letztlich so problembelastete Theorie wie die der trinitarischen Sendungen zu wecken vermag.

Für die Literatur wäre eine Erwähnung des noch wertvollen *Th. Schermann*, Die griechischen Quellen des hl. Ambrosius in libr. III de Spir. S., München 1902 angebracht, und von *L. Herrmann*, Ambrosius von Mailand als Trinitätstheologe, in ZKG 1958, 197-218, Zusammenfassung einer ausführlicheren Arbeit, dann von *H. Dörries*, De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluß des trinitarischen Dogmas ... Göttingen 1956. – S. 22, Z. 6 f. sollten Anführungszeichen den Sinn verdeutlichen : « On y rejette à la fois la 'consubstantialité' de Nicée et la 'similitude' des semiariens ». – S. 74 Anm. 4 ist die Zitationsweise unklar ; zwischen dem Verweis auf Bardy für dessen Zitat im Text oben und dem Zitat aus Séjourné sollte etwa ein Strich stehen und innerhalb des Zitates aus Séjourné sollten die Worte von Arnou nicht mit gleichen doppelten, sondern mit einfachen Anführungszeichen versehen sein. – S. VIII lies : J. Barbel ... Literatur ... der Fortdauer ... ; S. IX und 214 Anm. 2 lies : Merki : ... zur Gottähnlichkeit ... ; S. 215 Anm. 1 : Th. Huijbers : Zelfkennis ... ; J. Heijke : ... van de gedachte ... ; S. 223 : Index alphabétique ; S. 15, Z. 13 lies : l'hérétique ; S. 13 Z. 5 ist « les novateurs » eine unglückliche Bezeichnung in einem Satz, der zugibt, sie könnten sich auf die Subordinatianer vor ihnen berufen.

C. Zimara

Agterberg, Marinus, OESA : « Ecclesia-Virgo ». Etude sur la virginité de l'Eglise et des fidèles chez saint Augustin. – Heverlé, Louvain 1960. 135 p.

Diese Dissertation des « Angelicum » (Rom) erschien zuerst in der Zeitschrift « Augustiniana » VIII-X (1958-60). Ihr erster Teil behandelt die augustinische Auslegung der Schrifttexte Matth. 25, 1-11 (Gleichnis der zehn Jungfrauen) und 2 Kor. 11, 2-3. Es ist die Theologie der « Ecclesia-Virgo », nach welcher alle Gläubigen dem Geiste nach, d. h. durch ihre Beziehung zu Christus Jungfrau sind und zwar eine Jungfrau wegen ihrer Eingliederung in den einen Leib der Kirche. Der 2. Teil untersucht den Begriff der « virginitas mentis ». Sie besteht, soweit dies hienieden möglich ist, in der Befreiung von der durch die Sünde Adams verursachten Gottesferne und Versklavung in der Begierlichkeit (der « vetustas ») durch die Hingabe an Gott im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe. Der 3. Teil zeigt die Verbindung zwischen der « Ecclesia Virgo » und den « sanctimoniales », welche nicht bloß dem Geiste, sondern auch dem Leibe nach jungfräulich sind : In ihnen kommt die Jungfräulichkeit der Kirche zur vollkommensten Entfaltung und Darstellung.

Diese Arbeit zeichnet sich durch die kluge Beschränkung auf ein klar umrissenes Thema aus, das die Kräfte eines Anfängers nicht übersteigt ; durch die theologische Tiefe und Einbettung in die augustinische Gedankenwelt ; endlich durch die methodisch richtig geführten Analysen. Sie hätte gewonnen durch die Einbeziehung der patristischen Quellen und Voraussetzungen. Zwischen den angeführten biblischen Grundlagen und Augustinus entfaltet sich das Thema der Brautschaft und geistigen Ehe in der Tauf-

liturgie (vgl. etwa die jüngst gefundenen Katechesen des Joh. Chrysostomus), in der asketischen Literatur (z. B. Methodius), in der Theologie. Augustinus steht in einem breiten Traditionsstrom. Einen Ausblick auf diesen weiten Horizont, einen Hinweis wenigstens auf die Literatur, hätte man erwarten dürfen. Ebenso scheint der Ausschluß der Mariologie nicht hinreichend begründet. Nicht nur die Bibliographie und das Inhaltsverzeichnis, sondern vor allem Indizes der Stellen, Personen und Sachen hätten der Sonderausgabe einen selbständigen Wert verliehen. O. Perler

Vanneste J., SJ : Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite (Museum Lessianum, sect. philos. 45.) – Desclée de Brouwer, Paris-Bruges 1959. 264 p.

Ce livre est une étude approfondie de la théologie mystique du Ps.-Denys : laissant de côté dans la doctrine de ce dernier l'« économie » ou « théurgie », que le R. P. Roques a présentée dans son beau livre sur « L'univers dionysien » (Paris, Aubier 1954), l'auteur s'attache uniquement à ce qui, dans cette doctrine, concerne la connaissance de Dieu.

Le Pseudo-Denys, « saint Denis », a été donné pendant des siècles, est considéré encore aujourd'hui par certains, comme une source majeure de la mystique chrétienne. En fait, de très grands mystiques se sont réclamés de lui, et d'abord saint Jean de la Croix. L'auteur pense, et montre de façon assez convaincante, qu'il y a là une équivoque. Rien ne laisse soupçonner que l'auteur des « Noms divins », et même de la « théologie mystique », ait connu l'expérience mystique, et en tous cas qu'il ait voulu y conduire son lecteur. Le mot « mystique » sous sa plume évoque bien plus l'idée d'un « Mystère » objectif que d'une expérience, et la voie qu'il propose pour y entrer est une voie essentiellement métaphysique.

Cette démarche, l'auteur nous montre d'abord que selon Denys elle se décompose en trois moments : l'*abandon de tout*, l'ἀφαίρεσις, – qu'il ne faut pas entendre dans un sens moral, mais ascétique : c'est ce que l'auteur traduira par « abstraction négative » – ; l'*inconnaissance*, qui est le nœud de toute la théologie mystique ; l'*union* enfin, l'*henosis*, dont il est malaisé de voir en quoi elle consiste.

Chacun de ces trois moments est ensuite analysé d'une manière pénétrante, à l'aide de textes tirés non seulement de la « Théologie mystique », mais encore des « *Noms divins* » et de certaines *Lettres*, dont la convergence est frappante. On voit en particulier que la *voie négative*, l'ἀφαίρεσις, était déjà indiquée dans les *Noms divins* comme la plus convenable pour atteindre à la connaissance de Dieu par le *non-connaître*. Ainsi ce premier moment se décompose-t-il en deux processus : un processus *descendant* par affirmations successives des perfections crées,

> « car tout cela (ces noms divins positifs) nous le disons à bon droit de Dieu et il est loué à partir de tous les êtres selon le degré d'être de tout être dont il est la cause. Mais, d'autre part, la plus divine connaissance (que nous avons) de Dieu, c'est celle par l'inconnaissance... » (D. N. 7, 3 ; cité p. 116) ;

un processus *ascendant* par négations successives,

> « car nous avons raison de dire qu'elle (la théarchie) n'est rien de ce que sont les êtres et nous ignorons cette indéfinissable Suressence qui ne se peut penser ni dire » (C. H. 2, 3 ; cité p. 111).

L'A. insiste ici sur le sens véritable des négations selon Denys : elles expriment de manière privative une position éminente. Ainsi Dieu est à la fois Ténèbre et Lumière, car ce qui est nié de lui dans le terme Ténèbre, c'est l'imperfection immanquablement enveloppée dans notre concept de lumière.

Il est impossible d'entrer dans le détail de ce livre si riche, si suggestif. Il donnera lieu sans doute à des discussions entre spécialistes, car il n'hésite pas à prendre des positions nettes, toujours bien appuyées, mais dont le caractère contestable est souligné par l'auteur lui-même. De toute façon, même si toutes les conclusions auxquelles il aboutit n'étaient pas acceptées, il restera une contribution des plus importantes à l'étude d'un penseur dont l'influence sur la pensée théologique a été immense. Son intérêt n'est pas seulement historique : le Pseudo-Denys demeure un maître prestigieux dont nous avons encore beaucoup à apprendre sur nos possibilités de connaître Dieu et sur les voies qui peuvent conduire à cette connaissance.

J.-H. Nicolas OP

Geschichte der mittelalterlichen Scholastik und Mystik

Lebendiges Mittelalter. Festgabe für Wolfgang Stammler. Hrsg. von der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg Schw. – Universitätsverlag, Freiburg Schw. 1958. XVI-316 S.

Daß eine Festgabe zum 70. Geburtstag eines führenden Germanisten auch außerhalb des engern Fachkreises beachtet werden muß, ist nicht alltäglich, bei W. Stammler indes ganz natürlich. Ihm eigneten, wie A. Schmid im Vorwort (X-XI) lobt, Neigung und Befähigung, sein « Fach nach allen Richtungen auszuweiten und es zum Kern einer allgemeinen Geistesgeschichte des deutschen Mittelalters zu machen ». So konnte es nicht anders sein, als daß die Beiträge dieser Festschrift all die Kulturbereiche betreffen, mit denen der Gefeierte in lebendige Fühlung trat : Rechts- und Kunstgeschichte, religiöses Brauchtum und Theater und nicht zuletzt die christliche Mystik. Zu diesem letzten Stichwort sind zwei Arbeiten zu nennen.

G. G. Meersseman OP bringt unter dem Titel « *Von den Freuden Mariens* » einen Beitrag zur Geschichte der niederdeutschen Mystik (79-100). Er veröffentlicht drei Texte : eine lateinische, rhythmisch gefaßte Betrachtung des 14. Jh. über die sieben Freuden Mariens in ihrem Erdenleben (Cod. Regin. 121, f. 223^{vb}-226^{ra}), dazu eine etwas jüngere niederdeutsche Version derselben (Cod. Darmstadt 1968, f. 211^{r}-219^{v}) und eine unbeachtete Fassung der Parallelstellen bei Mechthild von Hackeborn (Cod. Cambrai, f. 129^{v}). Die lange Geschichte dieser Andachtsform hat der Verf. in dem

inzwischen erschienenen 2. Band über den « Hymnos akathistos im Abendland » dargestellt, weshalb hier eine kurze Zusammenfassung derselben genügte, um die drei Texte zu situieren.

Die Studie von *P. Wyser* OP, « *Der Seelengrund in Taulers Predigten* » (204-311), ist ohne Zweifel die gründlichste Monographie, die diesem Thema bis jetzt gewidmet worden ist. Sie durchgeht zunächst die vor ihr sowohl von Theologen als Philologen vorgelegten Interpretationen (208-216), die nun als überholt zu betrachten sind. Im 2. Kap., über Taulers Terminologie (216-242), stellt W. die sinnverwandten Ausdrücke von Seelengrund zusammen, um aller Stellen habhaft zu werden, die Aufschluß über Taulers Auffassung vom Seelengrund zu geben vermögen. In unermüdlicher Geduld untersucht der Verf. auch herauszufinden, ob der in gewissem Sinne neuartige Begriff *Seelengrund* eine Entsprechung in der biblischen oder patristischen Literatur habe. Angeregt von J. Reypens, Ame (son fond, ses puissances et sa structure d'après les mystiques), in Diction. de Spiritualité I, 441 findet W. bei Diadochus von Photike eine Reihe bestens passender Entsprechungen. Doch ist bis jetzt vom Weg, auf dem sie ins lateinische Schrifttum übergegangen wären, noch nichts zu sehen. Die Korrelativität hingegen von Gottes- und Seelengrund hat ihr Fundament in Ps. 41, 8 : *abyssus abyssum invocat*. Hier hat Ps.-Dionysius als Vorbild gedient, doch haben die Termini *profundum* usw. der lateinischen Übersetzungen keinen Bezug zum Psychischen. Augustinus hingegen frägt nach dem Abgrund der Seele und nennt ihn wiederholt *abditum mentis*. Dieser Begriff entspricht nun Taulers Seelengrund sehr genau. Auch sämtliche Aussagen Taulers über die Synonyma von Seelengrund sind nur verständlich aus Augustins Introversionsmystik, die die Gottebenbildlichkeit des Menschen mit der platonisch-neuplatonischen Tradition von der Gottähnlichkeit unseres Geistes verbindet. Tauler beruft sich ausdrücklich auf *Proklus*.

Diese Erkenntnisse führen zur Darstellung von Taulers metaphysischer Anthropologie (3. Kap. 242-252). Auch diese ist deutlich an der platonisch-neuplatonischen Dreiteilung orientiert. Ort der mystischen Vereinigung ist der lautere, bloße Geist, d. h. das reine Wesen der Seele, im Gegensatz zu allen Kräften und Tätigkeiten. Hierin berührt sich Tauler eng mit Eckhart. Auch das *Seelenfünklein* des großen Meisters ist die reine Seelensubstanz. Jedoch waltet ein großer Unterschied zwischen beider Lehre. Eckharts Seelengrund ist ungeschaffen, wie das 4. Kap. (252-276) zeigt, Taulers Seelengrund hingegen, wie im 5. Kap. (276-282) bewiesen wird, ist geschaffen, wahrt die Transzendenz Gottes und schließt jede pantheistische Deutung aus.

Nach all diesen genauen, keinem Problem ausweichenden Untersuchungen bleibt noch die letzte, wichtige Frage zu erklären : Wie verbindet Tauler mit seiner Seelengrund-Auffassung die *Imago*-Spekulation ? (6. Kap., 282-311). Da wird vorerst eine höchst interessante Feststellung gemacht : Die Imago-Lehre Taulers zeitigt eine zweifache Auffassung vom Seelengrund. In der Gesamtausgabe von Vetter finden sich nur drei Predigten (1, 11, 21), in denen sich Tauler Augustinus anschließt, um die Seele anhand der Trias *memoria, intellectus, voluntas* als Gottes Ebenbild nachzuweisen. Nach der andern, ungleich öfter ausgesprochenen Auffassung ist der Seelengrund selber,

genommen im Gegensatz zu den Seelenkräften, das Ebenbild Gottes, und zwar wie Tauler eigens betont, des dreifaltigen Gottes. Diese zweite, eigentlich taulerische Auffassung kommt in etwa schon bei der Darlegung der ersten, traditionellen zum Durchbruch, indem Tauler, selbst wenn er anhand des augustinischen Seelenternars die Seele als imago Trinitatis aufweist, doch festhalten will, diese imago sei identisch mit dem Seelengrund. Hierin liegt insofern eine Inkonsequenz, als eine solche Behauptung sich erklären ließe, wenn Tauler die Seelenkräfte als mit der Seelensubstanz identisch setzen würde. Das ist aber nicht der Fall. Tauler muß die Fähigkeiten vom Wesen der Seele real unterscheiden, weil er immer wieder erklärt, die Vereinigung der Seele mit Gott sei etwas so Tiefes und Erhabenes, daß daran weder seelische Fähigkeiten noch Akte beteiligt sein können. Sie ist nur im reinen Seelengrund selber möglich ohne jede Vermittlung. Das erklärt auch, warum sich hierin Tauler von Augustin entfernt und keine der Varianten seiner Trinitätspsychologie gebrauchen kann. Denn ob die Potenzen mit der Seelenwesenheit identifiziert oder von ihr, mit Thomas, real unterschieden werden, oder die Mittellösung der Franziskanerschule gewählt werde, immer wird das Abbild der Dreifaltigkeit erst durch den Akt deutlich: « verbum esse sine cogitatione non potest ». Man muß daher endgültig davon absehen, die Taulersche Seelengrundauffassung thomasisch interpretieren zu wollen. Die Grundidee derselben hat Tauler – auf bislang noch nicht bekanntem Wege – von *Proklus*, auf den er sich ausdrücklich beruft. So bestrickend diese Einheitsmystik ist, vermag sie doch noch lange nicht die Richtigkeit der thomasischen Psychologie und Mystik in Frage zu stellen.

Wer sich inskünftig über Taulers Mystik äußern will, wird Wysers Studie nicht außer acht lassen können. P. Künzle OP

Chenu, M. D., OP : La théologie au douzième siècle. (Etudes de philosophie médiévale, XLV.) – Vrin, Paris 1957. 413 p.

– **La théologie comme science au XIII^e siécle.** 3^e édition revue et augmentée. (Bibliothèque thomiste, XXXIII.) – Vrin, Paris 1957. 111 p.

– **La théologie est-elle une science?** (Je sais – je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e siècle, 2.) – Fayard, Paris 1957. 121 p.

1. Um uns ein Bild von der Geschichte der Theologie des 12. Jh. zu machen, stehen uns ausgezeichnete Werke zur Verfügung, die uns mit den führenden Köpfen samt ihren Schulen und Tendenzen bekanntmachen, über die Methoden und Literaturgattungen, die Problemstellungen und Lehrentwicklungen Aufschluß geben. Wenn Ch. sich daran machte, nochmals und von einem ganz andern Gesichtspunkt aus diese Geschichte darzustellen, so nicht etwa, weil er den Wert der bekannten Werke von de Ghellinck, Gilson, Grabmann, Landgraf, Leclercq, Lottin in Frage ziehen wollte. Er ist zu gewiegter Historiker, um nicht zu wissen, daß all ihre Ergebnisse (und noch viele erst zu sammelnde) für das Gesamtbild unerläßlich sind. Er will aber durch die Texte hindurch den Wurzelgrund erreichen, aus dem sie gewachsen sind, das Klima untersuchen, in dem die Autoren gelebt haben,

die Mentalität kennen lernen, aus der heraus die Theologie des 12. Jh. ihre Anregungen erhielt. Diese Theologie soll gewürdigt werden im Blick auf die Bedingungen und Vorgänge des sozialen, wirtschaftlichen, kulturellen Lebens der Zeit, der gesellschaftlichen Bestrebungen und Ideale, Errungenschaften und Institutionen im profanen wie im kirchlichen Bereich. Man muß Ch. die meisterhafte Begabung zugestehen, in den Texten diese Auskünfte zu finden. Damit ist wie eine neue Dimension gewonnen, die dem flächenhaften Bild die Tiefe hinzufügt.

Von den 18 Kapiteln, die dieses Buch ausmachen, sind 7 (1-4, 8, 10, 16) früher veröffentlichte, doch umgeformte Zeitschriften-Artikel. Der erste Teil (Kap. 1-9), betitelt *La première scolastique*, behandelt das überkommene Erbe, während der zweite Teil: *Réveil évangélique et science théologique* (Kap. 10-19) die in den letzten Jahrzehnten des 12. Jh. erwachenden geistigen Strömungen aufzeigt.

1. Kap.: *La nature et l'homme. La renaissance du XII^e siècle.* Die Wiedergeburt der Antike ist nicht das Privileg des 16. Jh., auch das 12. Jh. kannte eine solche. Sie war echt, denn sie äußerte sich nicht in bloßer Nachahmung, sondern löste eine folgenreiche Auseinandersetzung aus. Das Universum wird als ein Ganzes, als Kosmos erlebt, der nicht bloß wegen seiner Symbolhaftigkeit, sondern um seiner eigenen Großartigkeit willen studiert zu werden verdient. Die Aufwertung der Zweitursachen und des Studiums der Physik (Quadrivium) hat eine Entsakralisierung der Natur, eine Einschränkung des Wunderbaren und eine Kritik des Wunders zur Folge. Letztere führt zur Unterscheidung zwischen dem Wunder und dem Übernatürlichen der Gnade. Die Personifizierung der Natur läßt eine zeitlang die alte Theorie der Weltseele aufleben. Sie wird ziemlich rasch abgelöst durch den Hierarchie-Gedanken des Ps.-Dionysius. Der Stufenbau wirkt wie eine Theophanie, in der Ursächlichkeit und Sinngebung zusammenfallen. Hierin findet St. Viktor, im Gegensatz zum naturalistisch denkenden Chartres, die Möglichkeit eines neuen, kosmischen Symbolismus, der dem Universum einen sakralen Wert verleiht. Beide Schulen geben auch dem Thema des Menschen als Mikrokosmos, dem Gegenstück zur belebt gedachten Welt, eine verschiedene Schattierung.

Die Kontroverse *Cur homo*? (2. Kap.) ist als unmittelbare Folge des an der geschaffenen Kreatur entdeckten Eigenwertes zu verstehen. Ist der Mensch geschaffen worden, nur um den Platz der gefallenen Engel auszufüllen, oder vielleicht einfach unabhängig davon, *propter se*?

Das 3. Kap. *Conscience de l'histoire et théologie* vermittelt interessante Aufschlüsse über die ersten Ansätze zu einer theologischen Betrachtung des zeitlichen Verlaufs, nach dem sich Gottes Heilswille verwirklicht. So paradox es klingen mag, kam die Anregung dazu gar nicht etwa von Augustin, dessen Gottesstaat als erstes Werk der Geschichtstheologie gilt. Im Gegenteil, seine Erklärung der Dingwesenheiten durch die *rationes aeternae* förderte eine theologische Betrachtung, die von einer zeitlichen Abfolge der Wirkungen der göttlichen Allmacht absah.

Hugo von St. Viktor dagegen ist mit den griechischen Vätern der Meinung, eine solche Abfolge widerstreite nicht der göttlichen Allmacht und

sei zugleich der menschlichen Wirkweise, mit der sie sich verbindet, entsprechender. Übrigens findet diese geschichtliche Betrachtung, außer bei Hugo, nicht in den Schulen Heimatrecht, sondern bei den Chronisten der Fürsten und Kaiser. Sie sind es, die auf Gottes Walten in der Zeit, auf die Entwicklung innerhalb der Kirche, die *sex mundi aetates*, die Übertragung der Reichsgewalt von den Römern an die Germanen hinweisen, und die hinter all dem die Pädagogik Gottes erblicken. Die Theologen sind mehr bedacht auf das zu allen Zeiten unveränderte Glaubensgut. Es wird vom Faktor Zeit nur wie durch einen äußern Umstand verändert: Christus wird kommen, Christus kommt, Christus ist gekommen ist wesentlich derselbe Inhalt, wie Petrus Lombardus und viele andere mit Hilfe der nominalistischen Theorie der logischen Identität der Sätze, die zeitlich unterschiedene Handlungen aussagen, dartun.

Von dieser Inanspruchnahme der spekulativen Grammatik durch die Theologie handelt ausdrücklich das 4. Kap., *Grammaire et théologie*. Am eben erwähnten Beispiel der gleichbleibenden Wahrheit bei Veränderung der Zeit, wie auch am analogen Fall der göttlichen Namen wird die stufenweise Entwicklung der theologisch korrekten Aussage dargestellt. Sie geht von der Grammatik über die Logik zur Erkenntnispsychologie und schließlich zur Wissenschaftstheorie. Die Grammatiker kannten bloß die *modi significandi*. Zur Lösung der Schwierigkeiten mußten auch die *modi intelligendi* (*Peri hermeneias*), die auch die Rolle und Verfassung des denkenden Subjektes berücksichtigen, miteinbezogen werden. Es geht hier um jenen Fragepunkt, ohne den weder der Fall Gilberts de la Porrée noch die Kontroverse um das Axiom « Quidquid est in Deo Deus est » zu verstehen sind.

Im 5. Kapitel weist allein schon der Plural des Titels, *Les platonismes du XII^e siècle* auf die nicht mehr zu übersehende Tatsache hin, daß platonisch-neuplatonisches Gedankengut in verschiedensten Verbindungen und auf vielerlei Wegen dem Mittelalter zugeflossen ist. Am meisten vermitteln die Autoren der ausgehenden Kaiserzeit, und zwar vorwiegend die christlichen. Dieser Umstand verschafft dem Platonismus, nebst seiner ihm von Haus aus eignenden religiösen Gesinnung, Kredit bei den christlichen Denkern. Anderseits stehen gewisse seiner Lehren im offenen Widerspruch zur biblischen Lehre, so die Entstehung der Geschöpfe durch Emanation über Mittelwesen, die Existenz der unerschaffenen Materie *ab aeterno*.

Nach diesen gemeinsamen positiven und negativen Zügen wird näher untersucht, was bei Augustinus, Boethius, Ps.-Dionysius und schließlich bei den Arabern Platonismus ist, welche Synkretismen dieser Platonismus eingeht, was den Platonismus eines Ps.-Dionysius in Gegensatz zum Platonismus Augustins bringt. Die verschiedenen Versuche der Theologen des 12. Jh., aus all diesem buntschillernden Material das Brauchbare auszulesen und mit dem Glaubensgut zu harmonisieren, entbehren wahrlich nicht der Spannung.

Von den genannten Vermittlern platonischen Gedankengutes kommt Boethius in anderer Hinsicht eine noch größere Bedeutung zu. Von der *Aetas boetiana* (6. Kap.) zu sprechen, erlaubt seine nachhaltige Wirkung als Schöpfer des lateinischen, philosophischen Wortschatzes, als Meister der

Logik und Methode. Um die Mitte des Jh. wird sein Einfluß als Aristoteles-Kommentator allerdings eingeschränkt durch das Bekanntwerden des zweiten Teils des *Organon*. Gleichzeitig macht sich eine gewisse Reserve gegen seine theologischen *Opuscula* geltend. In der Verwendung von Vernunftgründen in der Theologie, die ihn zum ersten Scholastiker machen, scheint er den Anhängern Augustins zu weit zu gehen. Gerade an diesem kurzen Kapitel zeigt sich der typische Unterschied zwischen einer Geschichte der Theologie, die bloß die nackten Tatsachen des Einflusses, seines Ausmaßes usw. festhalten würde, und einer solchen, die auch erklärt, worin er begründet ist, warum Boethius geschätzt wurde.

Die Theologie des 12. Jh. hat aber nicht nur streng logische Methoden in Dienst genommen. Wie auf andern Gebieten bediente man sich auch in der Glaubenswissenschaft des Symbols, um Erkenntnisse auszudrücken, die sich nicht in Begriffe fassen noch beweisen lassen. Das 7. Kap., *La mentalité symbolique*, stellt wohl in diesem Zusammenhang die erste von einem Theologen unternommene Abhandlung über Wesen, Ziel und Grundlage dieser Methode dar. Welch außergewöhnliche Vertrautheit mit der Theologie dieser Zeit dem Verf. eignet, zeigt sich wiederum hier, wo er darlegt, welche Gesetze diese Methode regeln, und aufzudecken weiß, daß sie Grundauffassungen verschiedener philosophischer Systeme (Aristoteles, Augustinus, Dionysius) gehorcht.

Uns heutigen mag sie fern liegen, umsomehr bedürfen wir dieser wertvollen Aufschlüsse, um gewisse Texte überhaupt zu verstehen. Über die Literaturgattungen, die typischer Ausfluß dieser Methode sind, die *Allegoriae* und *Distinctiones*, handelt eigens das folgende Kap., *La théologie symbolique*.

Die Geschichte einer Theologie, welche auch organisatorisch die Bibel zur Grundlage nahm, kann natürlich nicht auskommen, ohne ein Kapitel, das nach den Methoden und Resultaten dieses Bibelstudiums frägt. Ch. will die Auffassung der Autoren über das Verhältnis des Alten zum Neuen Testament untersuchen. Er beobachtet sie indessen nicht dort – nachdem dies schon andere getan haben –, wo sie sich ausdrücklich und gewissermaßen obligatorisch zu diesem Thema äußern müssen, sondern wo sie es unauffällig, spontan tun. Das Resultat zeigt sich schon im Titel: *L'Ancien Testament dans la théologie médiévale*. In manchen Punkten erlangt das Alte Testament ein Übergewicht und übt wie einen judenchristlichen Druck auf die Auslegung des Neuen Testamentes aus. Bezüglich der Typologie heißt das: man betont mehr das *Novum in Veteri latet* als das *Vetus in Novo patet*.

Warum aber kommt ausgerechnet diese Studie über die Bibel an den Schluß des ersten Teiles der Geschichte einer selbst methodisch von der Bibel abhängigen Theologie? Damit umso deutlicher der Umschwung sichtbar werde, der in den letzten Jahrzehnten des 12. Jh. einsetzt: die mächtige Bewegung nämlich, die sich als Zeichen der Zeit in einer echten Besinnung auf die Neuheit und Aktualität des Evangeliums äußert. Davon handelt der zweite Teil.

Das 10. Kap., *Moines, Clercs, Laics*, schildert die tiefgreifende soziale Umbildung, welche das Aufkommen von Handwerk und städtischer Bürger-

schaft bedeutet. Es ist ein Durchbruch der bisherigen feudalen Ordnung, zugleich von gewaltiger Bedeutung für das kirchliche Leben, deren Institutionen bis anhin auf den Feudalismus abgestimmt waren. Die Rückbesinnung auf das evangelische Ideal zeitigt nicht nur eine religiöse Vertiefung bei den Mönchen und Chorherren. Auch die Laien, die in der Welt leben und an ihrer Gestaltung arbeiten, werden in großer Zahl von den Idealen der Urgemeinde erfaßt. Sie verlangen nach religiöser Führung – und Bildung. Das stellt die Theologen vor neue Aufgaben. Besonders muß ein neues Gleichgewicht zwischen Natur und Gnade gefunden werden.

Kap. 11, *Le réveil évangélique*, zeigt des nähern auf, wie die sich organisierende Theologie aus den Erfordernissen des Apostolates und des Eifers für die Verkündigung des Wortes Gottes bestimmt wird. Die Entstehung der *Quaestio* ist damit eng verknüpft, ebenso die wachsende Bedeutung des Litteralsinnes in der Schriftauslegung. Diese und weitere Tatsachen machen deutlich, daß die scholastische Theologie ihre Entwicklung nicht in erster Linie Aristoteles verdankt. Sein Einfluß soll keineswegs geschmälert werden, schon gar nicht der *illapsus* im 13. Jh. Es gilt aber auch, schon für das 12. Jh., vom Bekanntwerden der griechischen Väter Notiz zu nehmen, (12. Kap.). Dieses *orientale lumen* (Kap. 13) zeigte den Lateinern mit einem Male, daß man manches auch anders sehen könne. Verweisen wir kurz auf den Begriff *continuatio* und seinen Einfluß auf die Gnadenlehre (291, Anm. 2), auf die Förderung der Schöpfungslehre (293, Anm. 1), auf die Unterscheidung von Natur und Übernatur (293). Die Ansichten der beiden Traditionen stießen oft schroff aufeinander. Auf die Begegnung mit den griechischen Vätern geht zum Teil auch das *Erwachen des metaphysischen Interesses* zurück. Es wird hier (14. Kap.) soweit untersucht, als die *Theologie* metaphysische Begriffe verwendet. So erhalten wir einen Überblick sowohl über die verwendeten Begriffe, als auch über die Fragen, die deren Einführung veranlassen. Ein weiterer Auftrieb des metaphysischen Denkens ist durch eine neuerliche, vor 1200 anzusetzende Verbreitung von Aristoteles-Übersetzungen zu erklären. Sie selber muß unabhängig von den Irrtümern Davids von Dinant und Amalrichs von Bène das Aristoteles-Verbot von 1210 verursacht haben.

Die folgenden zwei Kapitel (15. Les Magistri. La « science » théologique, 16. Authentica et Magistralia) behandeln weiter ausholend, was dem deutschsprachigen Leser wenigstens zur Hauptsache in der Übersetzung der « Introduction à l'étude de saint Thomas » (= Das Werk des hl. Thomas von Aquin, Heidelberg - Graz 1960) zugänglich ist : Das Aufkommen der magistri, ihr Werdegang und ihre Stellung ; Die Entwicklung der theologischen Methode ; Die Literaturgattungen ; Unterschied zwischen monastischer und scholastischer Theologie ; die Bedeutungen des Ausdrucks *auctoritas ;* die « Autorität » der magistri : die Technik der *auctoritates*.

Das 12. Jh. darf auch auf dem Gebiet der Wortschöpfung, der Ausbildung technischer Begriffe seine Verdienste buchen. Das 17. Kap. hält die charakteristischen Züge, Erfolge und Grenzen dieser Anstrengung fest. Endlich mußte das 12. Jh. auch, wie jede Zeit, einen Ausgleich finden zwischen Tradition und Fortschritt (18. Kap.).

Der Rezensent ist sich wohl bewußt, daß diese Inhaltsübersicht trotz ihrer Länge in keinem Maß den Reichtum der Ideen und Gesichtspunkte des besprochenen Werkes erkennen läßt. Er kann nur hoffen, die Absicht geweckt zu haben, das Buch selber zu studieren. Es verlangt angestrengtes Studium, denn der Stil des Autors ist sehr dicht. Manchmal hätte man gerne eine ausführlichere Darlegung des Gedankens. Der deutsche Leser wird auch das eine oder andere Mal vom Wörterbuch keine brauchbare Auskunft erhalten. Keines wird ihm angeben, was z. B. mit *bloquer* bzw. *blocage* gemeint ist : Verbindung von zwei Dingen oder Ideen zu einem unzertrennlichen Block. Doch wird er, wenn er durchgehalten hat, seine Mühe belohnt sehen und dankbar anerkennen, daß ihm noch nie so klar geworden sei, daß im 12. Jh. wirklich die Ansätze zu der großen Theologie der Hochscholastik liegen.

2. Mit der Theologie als Wissenschaft im 13. Jh. hat sich Ch. schon 1927 befaßt. Die nunmehr erschienene 3. Aufl. gibt sich zwar als durchgesehene und erweiterte, doch werden die seit der 2. Aufl. geführten Diskussionen nur in kurzen Anmerkungen gestreift. So z. B. die auch auf deutschem Sprachgebiet geäußerten Kritiken gegen die sog. « Konklusionstheologie » (84, Anm. 1). Im übrigen war eben schon die 2. Aufl. eine gediegene historische Studie über den wissenschaftlichen Charakter der Theologie, die den überragenden Anteil des hl. Thomas klar erkennen ließ.

3. Die drittgenannte Broschüre entwickelt zum Teil die gleichen Gedanken in einer gemeinverständlichen Form, unter Verzicht auf den wissenschaftlichen Apparat und mit Rücksicht auf die heutige, der wissenschaftlichen Form der Theologie wenig Verständnis entgegenbringende Mentalität. Darüber hinaus ist das Verhältnis von Theologie und Glaube, Theologie und Geheimnis, die Unterschiede der theologischen Systeme, die Einheit der Theologie und ihr Kulturwert erläutert. P. Künzle OP

Ratzinger, Joseph : Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura. – Schnell & Steiner, München-Zürich 1959. XXIII-167 S.

Durch eineinhalb Jahrtausende, von Eusebius bis Bossuet, hat man den Ablauf der Welt- und Kirchengeschichte als Heilsgeschichte aufgefaßt. In dieser Zeitspanne steht Bonaventura, dessen Geschichtstheologie hier an Hand seiner « *Collationes in Hexaëmeron* » untersucht wird, besonders auch im Hinblick auf den Einfluß, den Joachim von Fiore in seinen Grundgedanken auf den Doctor seraphicus ausgeübt hat. Ein nicht leichtes Bemühen, da eine wörtliche Übereinstimmung nicht vorliegt, weshalb die bisherige Forschung zu entgegengesetzten Überzeugungen gekommen ist : während M. Grabmann, H. Berresheim und vor allem E. Gilson jedweden Einfluß ablehnen, sprechen sich A. Dempf und L. Tondelli für einen solchen aus. Die Einschränkung auf die Abhängigkeit Bonaventuras von dem Kalabreser Abt ergibt sich aus der Tatsache, daß Bonaventura die bis dahin gängigen drei Einteilungsschemata (die Sieben-Zeitalter-Lehre ; die fünf Weltzeiten ; die Dreigliederung in die Epochen des Natur-, des Schrift- und des Gnadengesetzes) ausscheidet und statt dessen das doppelte Siebenerschema für das Alte und Neue Testament, wie es Joachim kennt, vorzieht. Nach dem Abt

von Fiore bewegt sich nämlich die Erkenntnis der Geschichte im Widerspiel von Altem und Neuem Testament ; es gibt nicht nur die Entsprechung der sieben Schöpfungstage zu den sieben Zeitaltern von Adam bis Christus, wie Augustinus sie gelehrt, sondern es gibt auch die Entsprechung zwischen alttestamentlicher und neutestamentlicher Geschichte, wie Augustinus sie entschieden abgelehnt hatte. Damit konnte ein geschichtstheologischer Lieblingsgedanke Bonaventuras klarer und besser verwirklicht werden : Christus ist nicht nur Ende und Höhepunkt, sondern – zwischen den beiden Schemata stehend – Mittelpunkt der Geschichte. Ideen Joachims dürften auch mitgespielt haben, daß Bonaventura einen noch ausstehenden Zustand der Vollendung in der Geschichte hier auf Erden annimmt.

An diesem Punkt lehnt Bonaventura Joachims Zeitalter des Evangelium aeternum aber eindeutig ab. Er wendet sich gegen das revolutionäre Element, daß dieser Zustand der Vollendung ein neues Testament bringe. Das Neue Testament ist für uns das testamentum aeternum. Die trinitarische Einteilung der Geschichte (Zeitalter des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes) ist geschichtstheologisch nur in einem sehr begrenzten Maße benutzt. Für Bonaventuras Geschichtsauffassung nimmt Ratzinger erweiternde Zwischenglieder an, d. h. zweite Quellen, die Joachim bereits ausdeuteten. Es handelt sich nach Ansicht des Verfassers dabei z. T. um Quellen aus dem Franziskanerorden, wofür die auffallende Anwendung auf den hl. Franz und teilweise auch auf seinen Orden schließen läßt. Wenn auch der Orden noch nicht der Orden der Endzeit ist, so sieht Bonaventura den Ordensstifter doch als Gesandten der Endzeit, dessen Stigmatisation ihn zum angelus ascendens ab ortu solis der Apokalypse macht.

Ratzinger hat ebenso einleuchtend dargelegt, wie Bonaventuras geistige Eigenart, bzw. sein geistiges Milieu in der Schilderung der noch bevorstehenden diesseitigen letzten Zeit zum Durchbruch kommt. Die Betonung des affectus, der schon im Sentenzenkommentar (1250/52) über dem intellectus steht, wird bis zum Hexaëmeron (1273) immer stärker, wo es dann heißt : « Sola (vita) affectiva vigilat et silentium omnibus aliis potentis imponit » (S. 93). Hierin liegt dann auch das Schwergewicht, ja überhaupt das Wesen der letzten diesseitigen Geschichtsepoche, in die Franziskus als Gestalter dieses Zeitabschnittes gut hineinpaßt.

Im letzten Kapitel wird das Verhältnis der Geschichtstheologie des seraphischen Lehrers zum Aristotelismus behandelt. Die Verbindung ist enger, als es vielleicht zunächst scheinen möchte. Im Ergebnis wird das Gesamtbild von Bonaventuras Antiaristotelismus über die Arbeiten von E. Gilson und F. Van Steenberghen hinaus noch wesentlich ergänzt, tiefer präzisiert und gleichsam abgerundet. Ratzinger hebt in Bonaventuras Antiaristotelismus drei Schichten von sehr verschiedener Bedeutung voneinander ab. Zunächst unterscheidet sich Bonaventura – bei aller Wertschätzung und grundsätzlichen Anerkennung der aristotelischen Philosophie – von Anfang an durch einen völlig anderen Zeitbegriff, nach dem die Ewigkeit der Welt entschieden verneint wird. Seit 1267, d. h. seit den Anfängen des lateinischen Averroismus, entfaltet sich dann aus dem ursprünglichen sachlichen Antiaristotelismus ein streng von diesem abzugrenzender geschichtstheolo-

gischer, der gegen die zeitgenössischen Aristoteliker gerichtet ist, die wegen der *Verselbständigung* der Philosophie gegenüber dem Glauben zu bekämpfen sind. Bonaventura brandmarkt hier nur die von der Theologie losgelöste Philosophie, eine Ein- und Unterordnung unter die Theologie wird aber durchaus noch zugelassen. Im Hexaëmeron spitzt sich dann endgültig der « Antiphilosophismus zum prophetischen Antischolastizismus » (S. 160) zu, in dem franziskanische Motive mit denen Joachims und des Pseudo-Dionysius zusammenlaufen. Die Vernunfttheologie wird als vorläufig erklärt und für die bevorstehende Endzeit eine reine Theologie der Autoritäten prophezeit. Das spekulative Denken, sowohl im philosophischen wie theologischen Bereich, ist *jetzt* noch berechtigt, und Bonaventura, der dieses Denken selbst intensiv pflegt, mißt ihm für die Gegenwart noch eine hohe Bedeutung bei. Aber in einer kommenden höheren Stufe wird es überwunden und überflüssig. « Die Lebensform des hl. Franz wird einmal die allgemeine Lebensform der Kirche sein – der simplex et idiota wird triumphieren über alle die großen Gelehrten und die Kirche der Endzeit wird Geist von seinem Geiste atmen » (S. 161).

Den krönenden Abschluß der Geschichtstheologie Bonaventuras bildet das Wort « Friede ». Aber es ist nicht der Friede Gottes in der Ewigkeit, wie ihn Augustinus deutet, sondern ein Friede, den Gott auf dieser Erde in der Endzeit selbst errichten wird, als wollte er am Ende doch noch offenbar machen, wie es eigentlich hätte sein können und nach seinen Plänen hätte sein sollen.

Man kommt heute immer mehr dazu, die heilsgeschichtliche Auffassung der Kirchengeschichte nicht als *eine*, sondern als *die* adaequate Deutung der Kirchengeschichte zu sehen. Aber auch diese Deutung, und gerade sie, muß sich darüber klar sein, daß sie nur vorläufig ist. Der Sinn eines einzelnen Ereignisses, Sendung und Auftrag von bestimmten Persönlichkeiten können endgültig erst bestimmt werden, wenn die Geschichte der Kirche abgeschlossen ist, d. h. im Lichte der Eschatologie. Die mittelalterlichen Geschichtstheologen wußten noch nicht viel von der modernen kritischen Geschichtswissenschaft, aber sie sahen richtig und bauten in ihrer tiefen Gläubigkeit den gesamten historischen Ablauf in das Heilsgeschehen ein. Es erübrigt sich, die Geschichtstheologie Bonaventuras kritisch mit dem tatsächlichen Verlauf zu vergleichen ; sie war zeitbedingt. Aber sie steht in ihrer Grundkonzeption unter heilsgeschichtlichem Aspekt, wie es damals gar nicht anders möglich war, ja sie geht über die anderen Einteilungsschemata noch hinaus. Wir sind heute auf langen Umwegen wieder bei der heilsgeschichtlichen Sicht der Kirchengeschichte gelandet und könnten für die nähere Ausgestaltung von der grundsätzlichen Einstellung früherer Erklärungsversuche lernen. Es ist das Verdienst Ratzingers, einen weiteren, gut gearbeiteten und man kann sagen wesentlichen Beitrag zu diesen Fragen vorgelegt zu haben, der volle Anerkennung verdient.

G. Gieraths OP

Breuning, Wilhelm : Erhebung und Fall des Menschen nach Ulrich von Straßburg. (Trierer Theol. Studien, 10.) – Paulinus-Verlag, Trier 1959. XVI-272 S.

Das Buch von B., eine Trierer Dissertation, erfüllt vollauf die Erwartung, die der Teildruck (Urgerechtigkeit, Fall und Erbsünde nach Ulrich von Straßburg. Paulinus-Verlag Trier 1954) geweckt hatte. Es bietet eine auf sorgfältigem Quellenstudium beruhende Einzeluntersuchung, bereichert mit der Erstedition des vollständigen Traktates des sechsten Buches der umfangreichen Summa de summo bono Ulrichs.

Neben einer kurzen Einleitung (Leben und Bedeutung Ulrichs, sein literarisches Hauptwerk und dessen Überlieferung : S. 1-4) umfaßt die Untersuchung zwei Teile, über die Gerechtigkeit des Urstandes sowie über Ursünde und Erbsünde. Der erste Teil (5-99) befaßt sich in drei Kapiteln mit der Erkenntnis und dem Gnadenstand der ersten Menschen, mit den Gaben für Leib und Willen des Menschen im Paradies und mit dessen Lebensbedingungen. Der zweite Teil (100-210) mit vier Kapiteln ist der Ursünde und der Erbsünde gewidmet : Die Ursünde ; Wesen und Übertragung der Erbsünde ; Eigenschaften der Erbsünde und deren Tilgung ; schließlich die Gerechtigkeit Gottes und die Erbsünde.

Diese dem Traktat selber entnommene Gliederung läßt bereits erkennen, welchen Fragen um Erhebung und Fall Ulrich mit den anderen Theologen des 13. Jahrhunderts ein besonderes Interesse zuwandte. Dabei stellt B. die jeweils erhobene Lehre Ulrichs ständig in Zusammenhang mit anderen Teilen der Summa, mit der theologischen Tradition und mit den Auffassungen der zeitgenössischen Theologen – besonders seines Lehrers Albertus Magnus, des Alexander von Hales, Bonaventuras, des Thomas von Aquino und des Petrus von Tarentaise –, sodaß die Aussagen Ulrichs nicht isoliert, sondern in die Entwicklung eingebettet erscheinen und daher leichter zu werten sind. Eine Zusammenfassung und Bewertung am Schluß (Inhalt der Lehre Ulrichs, ihre Quellen, theologiegeschichtlicher Wert des Traktates : 211-216) sowie die Edition des Traktates – in der Hauptsache gemäß den anerkannten Richtlinien der Editio Coloniensis der Werke Alberts d. Gr. – (217-259) und ein fünffaches Register (Scripturae sacrae, auctorum, rerum et vocabulorum, Personen- und Sachverzeichnis : 261-272) erhöhen noch den Wert der Untersuchung, fördern deren Benutzung und erleichtern die Nachprüfung der Darlegungen am untersuchten Text.

Eine ausgezeichnete Arbeit, die mit der zuverlässigen Forschung einen klaren Stil und eine übersichtliche Darstellung verbindet und vom Verlag in angepaßter und ansprechender Gestalt dargeboten ist. Daß B. so gründlich und so geschickt einen Ausschnitt der Theologie des 13. Jahrhunderts – die heilsgeschichtliche Anthropologie bei Ulrich von Str. – bearbeitet und dadurch zum Fortschritt in deren Erforschung pro modulo suo – wie es von jedem gilt, welcher der Wissenschaft dient – beigetragen hat, das findet nicht nur den Glückwunsch der Fachleute, sondern weckt auch den Wunsch nach weiteren Arbeiten dieser Art und Qualität aus seiner Feder. Einige Fragen und Hinweise, vom Studium des Buches selber angeregt und nahegelegt, möchten seinen Wert nur noch etwas unterstreichen.

Beim Schrifttum Ulrichs (S. 2) dürfte wohl auch eine Quaestio de quolibet genannt werden, die zwar in den literargeschichtlichen Quellen nicht erwähnt, doch aber in der Summa confessorum seines Schülers Johann von Freiburg teilweise zitiert wird (A. Fries, Johannes von Freiburg, Schüler Ulrichs von Straßburg, RTAM 18 [1951] 336 f.). Vgl. die Bespr. durch F. Pelster S. I., in : Scholastik 27 (1952) 478. – Zur Lehre Alberts über die Erschaffung des Menschen in Gnade darf ich auf einige Bemerkungen hinweisen, die B. nicht mehr verwerten konnte, in TR 53 (1957) 198 ff. – Es wäre zu fragen, ob Ulrich (S. 10 u. 32) nicht irgendwie unter dem Einfluß Rolands von Cremona OP steht. Dieser verwendet als theologisches Prinzip, mit dem sich die Vollkommenheit des Urstandes begründen lasse, in aller Strenge das Schriftwort Deut. 32, 4 Vulg. ('Dei perfecta sunt opera') : Et beatus Anselmus Cantuariensis dicit, quod numquam homo ante peccatum fuit sine gratuitis. Quod videtur Praepositino, et mihi videtur ; Dei enim perfecta sunt opera (Summa ; Paris, Maz. Cod. 795, f. 32vb). Auch setzt Roland in diesem Zusammenhang das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Luc. 10, 30) ein, das allegorisch auf den Zustand des gefallenen Menschen gedeutet wurde (Vulneratus in naturalibus, spoliatus gratuitis). – B. fragt (S. 42), ob Ulrich wohl den ersten Teil der Summa von Thomas gekannt hat. Die Stoffanordnung in der Urstandslehre ist bei Ulrich ähnlich wie bei Thomas in der Summa (S. 8). Könnte nicht auch z. B. der einleitende Satz des 2. Kap. (T 2, 5-8 ; S. 222) eine Reminiszenz an Thomas, Summa theol. I q. 38 a. 2 corp. sein, obwohl Ulrich in den Gedanken über den Heiligen Geist und über die Liebe als erstes Geschenk und als Eigentümlichkeit des Geistes vorwiegend von Albert inspiriert ist (S. 6) ? Hüben wie drüben wird auch die aristotelische Begriffsbestimmung von Geschenk (datio irreddibilis) verwendet. – Bei der Frage nach dem Verhältnis von Mann und Frau kommt für Albert nur die Summa de mirabili scientia Dei II mit einer ausdrücklichen Stelle zu Wort (S. 65). Befragt man jedoch seine sicher echten Schriften – B. selber merkt oft einen Unterschied oder einen Gegensatz an, wenn die Summa unter dem Namen Alberts ins Spiel kommt –, dann ist es nicht so, daß « er die Überlegenheit des Mannes in allen Dingen (lehrt), die nicht mit den spezifisch mütterlichen Aufgaben zusammenhängen, aber die Parität in der Gnadenordnung (wahrt) ». Albert betont stark die Gleichheit von Mann und Frau im Ethischen, unterliegt jedoch im Biologischen als solchem der antiken und mittelalterlichen Unterbewertung der Frau, wonach die Frau nicht die vollkommene Wirkung der Zeugung ist – unter Berufung auf Apoc. 12, 5 : 'peperit filium masculum' – und anderseits an der Zeugung nur passiv beteiligt ist. Im Spezifisch-Menschlichen aber, auch beim Vollzug des Zeugungsaktes, sieht er die beiden Geschlechter auf der gleichen Stufe stehen, was vielleicht nicht immer genügend beachtet worden ist. Vgl. A. Fries, Die Gedanken des heiligen Albertus Magnus über die Gottesmutter (Thomistische Studien, 7) Freiburg/Schweiz, Paulus-Verlag 1958, 167 175 f. 377 f. – Daß die Erbsünde die geringste von allen Sünden ist (S. 205 u. 257 T 67), spricht auch Albert mit der gleichen Begründung aus : quia minus habet de voluntario (Quaestio de poena parvulorum sine baptismo decedentium, a. 3 [Cod. Vat.

lat. 781 f. 22vb]) ; ebenso Thomas – nach B. (In II Sent. d. 33 q. 2 a. 1 ad 2 ; De malo q. 5 a. 1 ad 9 ; Summa theol. I-II q. 87 a. 5 ad 2). Für eine schwere Sünde hält sie Wilhelm von Auxerre (Summa aurea, l. 4 tr. 3 c. 6 q. 2 [ed. Regnault f. 13vb[), gegen den sich Roland von Cremona wendet (Summa ; Paris, Maz. Cod. 795, f. 88ra) ; der strengeren Ansicht ist wohl auch Roger Marston O. F. M. (Quaestio disp. de statu naturae lapsae, q. 1 a. 2 [ed. Quaracchi 1932, 165 f.]). Während nun Albertus Magnus seine mildere Auffassung auch noch im Lukaskommentar vertritt (Super Luc. 12, 59 [Borgnet 23, 283b]), wird in dem gleichaltrigen Kommuniontraktat unter seinem Namen die Erbsünde zweimal als eine Art (species) der schweren Sünde bezeichnet (tr. 6, II, c. 3 n. 2 [ed. Borgnet 38, 398a 402b]). – Die wichtigste Quelle für Ulrichs Traktat, der sich nicht an die dialektische Form der Sentenzkommentare und der Summen hält, sondern in freier, oft reichlich apodiktischer Darstellung die Fragen erörtert – worauf B. mehrmals hinweist –, ist der Sentenzenkommentar des Thomas ; dann auch die Sententiae des Petrus Lombardus selber (S. 213). Im 15. Jahrhundert nennt Dionysius der Kartäuser öfters Ulrichs Traktat über die Erbsünde und gibt dreimal einen längeren Abschnitt daraus wieder (In II Sent. d. 30 q. 1 ; d. 32 q. 1 und q. 3 [ed. Tournai 1903, 383a 424b 431b]) ; das letzte Kapitel des Traktates wird auch benutzt von Johannes Nider OP, De reformatione Religiosorum (ed. Antwerpen 1611, 38).

Das Werturteil am Schluß (S. 216) ist gemäßigter und trifft sicher eher das Richtige als manche Lobsprüche aus Mittelalter und Neuzeit. – Ebenso gewiß ist ein tieferer Einblick in die Christologie des 13. Jahrhunderts zu erwarten vom fünften Buch der Summa Ulrichs, das I. Backes – dessen Anregung und Förderung hinter der vorliegenden Untersuchung steht (S. V) – in editionsfertigem Text vorbereitet hat (S. 1). Einzelne bereits veröffentlichte Kapitel haben die Notwendigkeit gezeigt, das Interesse geweckt und den Wunsch verstärkt, es möchte bald möglich sein, das ganze fünfte Buch zum erstenmal zu edieren, damit der von Albert Ehrhard gehegte Plan wenigstens teilweise verwirklicht wird.

A. Fries CSsR

Geschichte der neuzeitlichen Theologie

Bavaud, Georges : La dispute de Lausanne (1536). Une étape de l'évolution doctrinale des réformateurs romands. (Studia Friburgensia, N. S. 14.) – Editions universitaires, Fribourg 1956. xv-213 p.

Cet ouvrage est consacré à un événement dont l'importance n'apparaît pas de prime abord très grande. Tel n'est pas l'avis de l'auteur. Il s'efforce d'en dégager la signification et d'en souligner la portée en le situant dans l'histoire doctrinale du protestantisme. Le sous-titre de cette thèse en indique bien le propos.

L'ouvrage comprend trois parties. La première nous décrit la dispute, la seconde nous en donne la doctrine, la troisième s'attache à montrer pour-

quoi et comment les deux orateurs principaux de la dispute, Farel et Viret, sont devenus calvinistes, et s'efforce d'apporter des éléments nouveaux de solution au problème de l'origine et de la formation du système théologique de Calvin.

La première nous présente avec beaucoup de vie et de relief la dispute de Lausanne en la situant dans son cadre historique et en restituant l'atmosphère des débats. C'était, à n'en pas douter, une dispute dirigée dont les résultats étaient établis d'avance. L'attitude hésitante des catholiques, mal préparés pour un tel débat, offre un contraste frappant avec l'allure décidée et conquérante des Réformateurs.

Parmi ceux-ci, Calvin joue un rôle assez effacé et les deux orateurs principaux sont Farel et Viret. Notons aussi l'énigmatique figure de Caroli ; cet ancien docteur de Sorbonne passe alternativement du catholicisme à la Réforme et de celle-ci au catholicisme. Sa formation scolastique, son habileté dialectique lui permettent d'intervenir avec succès au profit des Réformateurs, surtout dans le débat sur l'Eucharistie où les catholiques font d'ailleurs assez piètre figure. La défense de ceux-ci est, dans l'ensemble, faible. Blancherose, médecin et théologien, est plus ou moins pénétré des doctrines de Joachim de Flore. Son exposition de la doctrine eucharistique est particulièrement malheureuse, puisqu'il va jusqu'à identifier transsubstantiation et mutation substantielle. Si le dominicain Dominique de Montbousson a quelques interventions heureuses, il défend d'une manière à tout le moins équivoque l'autorité de l'Eglise en méconnaissant la vraie nature des rapports de l'Eglise et de l'Ecriture. Les Actes de la dispute ont été rédigés par Viret ; une excellente édition critique en a été publiée par A. Piaget en 1928. A la suite de ce dernier, l'auteur admet leur caractère véridique.

La seconde partie de ce travail expose les différents points de la discussion : Règle de foi, justification par la foi avec les divers problèmes qui se posent à ce sujet ; les sacrements, l'Eucharistie en particulier (la controverse porte avant tout sur la messe), le culte en esprit et en vérité ; l'Eglise du Christ : le pouvoir des clefs, les rapports de l'Eglise et l'Etat ; ceux du mariage et du célibat ; la vraie nature de la liberté chrétienne. L'examen de ces diverses questions permet à l'auteur d'excellentes mises au point doctrinales, dans un esprit à la fois ferme, compréhensif et nuancé.

La troisième partie aborde en définitive un sujet nouveau, assez vaste et complexe. On ne saisit peut-être pas toujours, qu'on nous permette cette légère réserve, le lien organique existant entre la très modeste dispute de Lausanne et les multiples problèmes historiques et doctrinaux agités dans les dernières pages de ce livre.

Cette dernière partie, intitulée « De Lefèvre à Calvin », comprend trois chapitres : Farel disciple de Lefèvre d'Etaples ; la conversion de Farel au protestantisme ; pourqui Farel et Viret sont-ils devenus calvinistes ?

Les pages consacrées à Lefèvre d'Etaples et à son influence sur Farel nous paraissent tout particulièrement heureuses ; on y évoque bien la physionomie tourmentée de cet humaniste mystique qui oscille entre la foi traditionnelle et les doctrines nouvelles. Son influence sur Farel constitue dans

l'évolution de celui-ci un point de départ. Le réformateur dauphinois a trouvé chez Lefèvre le principe de la « sola scriptura », dont celui-ci ne tire pas d'ailleurs toutes les conséquences ; il a appris à négliger l'obéissance au magistère ecclésiastique, la croyance en la valeur méritoire des œuvres accomplies par amour, la valeur de la prière adressée aux saints. Par ailleurs, Lefèvre conserve la foi en la présence réelle et admet le caractère sacrificiel de la messe. Il n'enseigne pas la doctrine luthérienne de la justification par la foi seule. En définitive, dans cette dernière partie, l'intention principale de l'auteur est, on l'a noté très justement (C. Journet : NV 32 [1957] 150 s.), « d'apporter une contribution valable à l'histoire de la genèse de la pensée calviniste en particulier en ce qui concerne les rapports de la foi et des œuvres, de la justification et de la sanctification ». « On s'imagine souvent que Calvin, ayant remarqué les insuffisances du luthéranisme trop négatif en face de la doctrine scripturaire de la sanctification, a voulu le corriger de l'extérieur en lui apportant le complément qui lui manquait. En réalité, Calvin n'a pas pris pour fondement de sa doctrine la théologie de Wittenberg, mais celle que nous révèle la dispute de Lausanne. Bien longtemps avant la conversion de Calvin au protestantisme, Farel avait réalisé une synthèse de la doctrine de Lefèvre et de Luther » (Bavaud, p. 205).

A Lausanne « les Réformateurs romands enseignent d'une part : Sans la foi vive personne n'est justifié et, d'autre part, ils prétendent : Dans la foi vive, seule la foi, à l'exclusion de la charité, opère la justification. La première affirmation est d'origine fabrisienne, la seconde, d'origine luthérienne. Farel unit dans sa théologie deux courants de pensée contradictoires et qui normalement devraient s'exclure » (ibid., p. 171). « La première formule explique pourquoi l'*Institution chrétienne* insiste tant sur la nécessité de la sanctification, la seconde nous apprend pourquoi Calvin reprend le thème de la justice imputative » (ibid., p. 206). « Si le calvinisme renferme des thèses contradictoires, n'en cherchons pas ailleurs la cause que dans l'union réalisée par Farel et ses amis de deux théologies opposées, celle de Lefèvre et celle de Luther » (p. 206).

Voici donc, selon M. Bavaud, la conclusion qui s'impose sur les rapports du luthéranisme et du calvinisme au sujet de la justification : « Les théologies calvinistes et luthériennes s'accordent substantiellement sur le problème de la justification, mais nous pensons que le point de départ des deux systèmes est différent. Sous l'influence d'une expérience personnelle, Luther croit découvrir dans l'Ecriture que la nature est totalement corrompue par le péché ; il en conclut logiquement que nous sommes justifiés par la foi seule. Pour Calvin, au contraire, le point de départ se situe sur le plan théologal : quels sont les rapports de la foi et de la charité dans la foi vive ? C'est en refusant à la charité la dignité de cause de la justification que Calvin en a déduit, selon les lois d'une logique rigoureuse, que la nature était totalement corrompue. Si la thèse de la corruption de la nature est le point de départ du luthéranisme, elle est le corollaire du calvinisme » (p. 208 s.). La solution apportée par B. à cet important problème historique est-elle de tout point satisfaisante ? Il est malaisé de le dire. Elle a en tout cas l'avantage de nous ouvrir des perspectives nouvelles, éclairantes et suggestives sur la question.

On ne peut en tout cas que souscrire à cette affirmation de sa conclusion : « Le nominalisme n'explique pas, à lui seul, la naissance de la Réforme. L'histoire nous montre que l'abandon de la tradition catholique s'est produite avec Luther *sur le plan de la spiritualité* avant même de se manifester dans le domaine théologique. En effet, que veut le Réformateur et, après lui, tous ses disciples ? Donner aux consciences une certitude absolue de leur salut. Cette préoccupation était tout à fait étrangère aux théologiens nominalistes. Ne simplifions donc pas le problème des origines de la Réforme en le réduisant exclusivement à une mauvaise conceptualisation d'intuitions authentiquement chrétiennes. En réalité, ce problème est plus complexe... » (p. 210 s.). Serait-ce un jugement téméraire de penser que l'auteur vise ici la position, schématique à l'extrême, de Bouyer dans son livre, si suggestif et intéressant par ailleurs : « Du Protestantisme à l'Eglise » ? Peu importe : on gagnera toujours, nous semble-t-il, à envisager sous tous leurs aspects les graves problèmes que pose à l'esprit un mouvement religieux comme celui du XVI^e siècle. Remercions M. Bavaud d'avoir attiré notre attention sur ce point.

M. Gétaz OP

Orcibal Jean : Port-Royal entre le miracle et l'obéissance. Flavie Passart et Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly. – Desclée de Brouwer [Bruges] 1957. 197 p.

Cet ouvrage, écrit par un spécialiste des études concernant Port-Royal, présente un intérêt à la fois historique et psychologique. Grâce à la mise en œuvre de documents inédits, il offre une contribution appréciable à ce travail de découverte du vrai Port-Royal, envisagé sous tous ses aspects, dont on voit de plus en plus la nécessité. Sainte-Beuve, par exemple, n'a consacré qu'une brève mention à cette Flavie Passart, dont la vie et le caractère constituent en définitive l'objet principal de cette étude. L'auteur s'efforce de rechercher les raisons de son changement d'attitude puisque, après avoir fait partie des « résistantes », elle en vint à être le porte-parole du parti de la soumission ; il cherche à déterminer sa part d'influence dans le conflit des tendances qui divisaient Port-Royal à ce moment, le rôle qu'elle a joué, la nature de ses rapports avec l'archevêque de Paris, Péréfixe. Il essaie enfin, et c'est l'aspect psychologique de son travail, de résoudre l'énigme de cette personnalité au comportement si déconcertant, pour ne pas dire aberrant. Il le fait en s'inspirant des données de la psychopathologie actuelle et de la caractériologie (cf. p. 182 s., n. 97). « C'est bien de la pathologie que relève pour la plus grande part le cas de la malheureuse Flavie Passart » (p. 102). « Son hystérie est née d'un mécanisme de protection contre l'angoisse que provoquait en elle la dissolution de ses synthèses mentales, sous le coup d'émotions trop nombreuses, et trop violentes, pitoyable désarroi que nous avons vu noter les témoins les plus mal intentionnés, et elle a grandi sur le terrain d'un infantilisme psychique voisin de la mentalité primitive et par là aussi sensible que celle-ci à la suggestion » (p. 103).

Chez elle d'ailleurs « la spontanéité l'emportait de beaucoup sur le calcul, ou, en d'autres termes, l'hystérie proprement dite sur la mythomanie » (104).

L'auteur se livre en guise de conclusion à un parallèle entre les deux rivales : Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly et Flavie Passart. Tout les oppose l'une à l'autre : milieu social, caractère, – l'une (Flavie) est une grande nerveuse, l'autre, une passionnée – qualités intellectuelles et morales, voire même conception de la vie spirituelle : l'une (Angélique) se livre à une oraison méthodique et discursive qui revient à faire de la prière un enchaînement logique de pensées ; l'autre (Flavie) était attirée par une mystique affective d'assez mauvais aloi d'ailleurs (p. 119). Les deux héroïnes n'ont en somme de commun qu'un certain déséquilibre psychique. L'une et l'autre étaient victimes de leur faiblesse nerveuse et de la vivacité de leur imagination. L'ouvrage se termine par deux appendices dont le second (« La sœur Marie-Gabriel Houel et son « encyclique » sur les miracles de Port-Royal) est particulièrement révélateur d'une certaine mentalité régnant alors à Port-Royal.

M. Gétaz OP

Desautels, Alfred R., SJ : Les Mémoires de Trévoux et le mouvement des idées au XVIII^e siècle. 1701-1734. (Bibliotheca Instituti historici SJ, vol. VIII.) – Institutum historicum SJ, Roma 1956. XXVII-256 p.

Cette étude est le résultat du dépouillement consciencieux des fameux Mémoires de Trévoux de 1701, date de leur fondation, jusqu'à 1734. A partir de ce moment, nous dit l'auteur, la lutte devient plus ouverte et plus vive, les masques tombent et les rédacteurs se rendent compte enfin de l'ampleur et de l'urgence du danger. Ce livre nous fait connaître, et c'est ce qui fait son intérêt, la prise de position des Mémoires à l'égard de presque tous les problèmes philosophiques, moraux et théologiques agités à l'époque. Les questions littéraires, notamment la fameuse querelle des anciens et des modernes, ne sont pas négligées. Il y a cependant une exception notable et caractéristique. « On constate l'absence de toute référence à certains traités théologiques inspirés des décrets gallicans de l'Assemblée du clergé de 1682 ou des décrets sévèrement augustiniens de celle de 1700. N'étant pas libres de s'écarter de ces directives sans risquer des ennuis avec le Parlement, les rédacteurs se conduisirent avec toute la prudence requise. Ainsi, ils n'ont ni attaqué ni mentionné les ouvrages favorisant la thèse de la damnation en masse des païens, ou celle rejetant l'infaillibilité personnelle du Pape. Ces doctrines allaient à l'encontre des traditions théologiques de la Compagnie » (p. 243 s).

L'ouvrage est divisé en quatre parties. Première partie : *Les Mémoires de Trévoux et les problèmes philosophiques de l'époque.* Résolument anticartésiens, les rédacteurs s'attaquent avec plus de force encore à Malebranche qu'ils accusent de spinozisme. La sympathie de Fénelon, leur ami, pour l'oratorien philosophe n'est pas sans les embarrasser. Ils vouent un certain intérêt à la physique cartésienne et au système de Newton. S'ils sont favorable à la théorie copernicienne, leur opposition à celle de Newton devient toujours grandissante.

La seconde partie considère les Mémoires comme témoins des idées morales et pédagogiques. Ils doivent constater, non sans un regret caché sans doute, le déclin du probabilisme. « Victorieux sur le front du jansénisme,

les Jésuites devaient avouer leur impuissance à sauver le probabilisme. Ils ne résistaient plus. Leurs moralistes étaient passés au camp des probabilioristes » (p. 68). Pascal n'est évidemment pas leur homme. « Son nom apparaît rarement dans leurs extraits ; mais, on ne le sent que trop, ils ne peuvent l'écrire sans quelque irritation » (p. 69). Au reste, ce qui les préoccupe le plus et à juste titre, c'est la sécularisation de la morale (ch. III).

La troisième partie envisage la prise de position des Mémoires à l'égard des querelles théologiques : Jansénisme, Quiétisme, Gallicanisme sont successivement envisagés ; le problème de la validité des organisations gallicanes attire aussi leur attention (p. 162-170). Ils livrent, comme il fallait s'y attendre, un combat acharné contre le jansénisme et minimisent par contre la gravité de celui que les incrédules commencent à livrer à l'Eglise.

C'est à la défense de la foi chrétienne assumée par les rédacteurs que la dernière partie est consacrée. Leur effort apologétique manque d'ampleur et de vigueur intellectuelle. Ils font preuve d'un fidéisme étroit, d'une incapacité totale à saisir la gravité de la situation et la portée exacte des débats qui s'engagent. Le seul point où ils se montrent plus compréhensifs et avertis, est le problème de l'Ecriture Sainte tel qu'il se le posait après la controverse entre Bossuet et Richard Simon (p. 229 et ss.). En dépit de leur bonne volonté, de leur réel souci d'information, de leur sincère préoccupation de défendre l'Eglise, malgré quelque réaction heureuse dans l'appréciation de certains livres ou de certains courants doctrinaux, les rédacteurs apparaissent dans l'ensemble inférieurs à leur tâche. Il faut dire à leur décharge qu'ils n'étaient pas les seuls.

Cette étude constitue une contribution appréciable à l'histoire des idées au XVIII[e] siècle. Il faut souhaiter que le R. P. Desautels continue son travail en étudiant avec autant de soin la période des Mémoires qui s'étend de 1734-1765. M. Gétaz

Pritz, Josef : Franz Werner. Ein Leben für Wahrheit in Freiheit. Ein Beitrag zur Geistes- und Theologiegeschichte Österreichs im 19. Jahrhundert. (Freiburger Theologische Studien, 71. Heft.) – Verlag Herder, Freiburg im Br. 1957. XVI-302 S.

Franz Werner (1810-1866) war in Österreich einer der ersten Rufer für die Freiheit der Kirche gegenüber dem nach-josefinischen Staatskirchentum und für die wahre kirchliche Lehre gegenüber einer verwässerten aufklärerischen Theologie. Der Verfasser zeichnet hier zunächst das Lebensbild Franz Werners. Er stammt aus St. Pölten und wirkte hauptsächlich in dieser Diözese, meist in theologischen Lehranstalten. Für kurze Zeit betätigte er sich politisch, als Abgeordneter auf dem Frankfurter Nationalkongreß. Klar durchschaute er damals die Gefahren einer preußischen Hegemonie. Für seine integre Haltung ist bezeichnend, daß er von den einen als « ultramontan », von den andern als « ultraliberal » verketzert wurde. Unermüdlich rief er zur Erneuerung des kirchlichen Lebens auf. Manchen Widerständen zum Trotz setzte er sich für eine gründlichere wissenschaftliche Bildung des Klerus ein. Die « Hofbischöfe », die untertänigst am status quo der kirchlich-staatlichen Beziehungen festhielten, forderte er freimütig auf, die neuge-

wonnenen Freiheiten der Kirche wahrzunehmen, die Mitarbeit des Klerus durch die Feier von Diözesansynoden zu aktivieren, die Behandlung von Ehesachen nicht weiterhin weltlichen Gerichten zu überlassen, usw.

Besondere Beachtung verdient die Auseinandersetzung Werners mit *Hermes* und seinem System. Vor Werner setzte die antihermesianische Kritik meist nur an der Peripherie des hermesianischen Systems an. Franz Werner durchschaut den Zentralirrtum von Hermes: die Nichterfassung einer wesentlich übernatürlichen Ordnung. Die heiligmachende *Gnade* ist für Hermes nur eine in Gott bleibende Geneigtheit, uns aktuelle Gnadenhilfen zu schenken, nicht ein habitus in uns. Die *Rechtfertigung* wird nur als aktuelle Sündenvergebung verstanden. Aus Angst vor dem Pantheismus und vor einer Beeinträchtigung der Willensfreiheit versteht Hermes die Gnade nicht als ontische Erhöhung und seinsmäßige Verbindung des Menschen mit Gott. Daher auch der irrige *Erlösungsbegriff:* Die Sünde macht Gott nicht wirklich dem Menschen abgeneigt. Gott bleibt im Grunde unwandelbar dem Menschen versöhnt. Er fordert bloß zur Erziehung des sündigen Menschen eine Genugtuungsleistung, die auch nach dem strengen Recht als für eine Versöhnung ausreichend betrachtet werden muß. Hermes sieht nicht, daß die *Sünde* einen objektiven Zwiespalt zwischen Gott und dem Menschen begründet, weil für ihn Heiligkeit und Sittlichkeit nicht im Wesen Gottes gründen, sondern nur in einer von Gott (willkürlich) gesetzten äußern Ordnung, und weil der Verlust der Gnade nicht als ein Herausfallen aus einer seinsmäßigen übernatürlichen Ordnung verstanden wird. Hermes muß die übernatürlichen Wirklichkeiten verkennen, weil er unter kantianischem Einfluß einen deistischen und subjektivistischen *Gottesbegriff* vertritt. Die Erkenntnis des Wesens Gottes ist dem Menschen nicht einmal kraft der Offenbarung möglich. Der Mensch kann sich höchstens im subjektiven Vorstellungsvermögen ein Bild von Gott machen, so absolut ist die Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf. Konsequent kommt Hermes zu der von der Kirche verworfenen Auffassung, daß die *Vernunft* Hauptrichtschnur und einziges Mittel der Erkenntnis übernatürlicher Wirklichkeiten ist. Nur der philosophisch Ungebildete ist auf die Offenbarung angewiesen.

Dieser kurze Überblick zeigt, daß diese Monographie nicht nur den österreichischen Kirchenhistoriker interessieren wird, sondern von allgemeinerem theologiegeschichtlichem Wert ist. G. Holzherr OSB

Religionsgeschichte

Vereno, Matthias: Mythisches Wissen und Offenbarung. (Aevum Christianum. Salzburger Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte des Abendlandes, hrsg. v. Thomas Michels OSB, 1.) – Aschendorff, Münster 1958. 111 S.

Fünf Vorträge des Autors, gehalten an den Salzburger Hochschulwochen, sind in diesem Bändchen zu einer Skizze des Mythos, seiner Motive (II), seiner Gestaltungsbereiche in Astrologie und Alchemie (III), seiner Über-

windung (IV) und seiner möglichen Geltung im christlichen Aeon (V) zusammengefaßt.

Der thematische Verlauf ist folgerichtig aufgebaut, und das in II und III verwendete Material besticht durch seine Fülle und Anschaulichkeit. Wir erfahren von nordischen Kosmo- und Anthrogonien, vom Kultopfer, wie es im Rigweda überliefert ist, von chinesischer, iranischer und ägyptischer Mythologie als Ausdruck der makrokosmisch-mikrokosmischen Entsprechungsganzheit. Als veranschaulichender Aspekt der Extensität und Intensität des Kosmos (ausgedehnt und gerichtet) sind Astrologie und Alchemie angeführt, die wiederum in der Vielfalt ihrer Erscheinungen klar und verständlich in den Blick kommen. So etwa in der Darstellung der symbolischen Systematik der Astrologie als orientalisch-abendländisches Entsprechungssystem (51 ff.).

Worauf es jedoch im Versuch eines Vergleiches zwischen Mythos und Offenbarung ankommt, sind die denkerischen Voraussetzungen, welche sich der Forscher auferlegt oder für welche er optiert. In I legt sich der Autor auf eine konsequent theologisch-historische Methode fest, die er mit der « Uroffenbarung » unterbaut. Der Mythos öffnet sich der objektiven Erkenntnis durch den Sprung in den Glauben (11), in dessen Licht er als « die durch die Sünde gebrochene Überlieferung der Wahrheit » definiert wird (17). Die λόγοι σπερματι κοί, zwar der theologischen Tradition entnommen, sind doch allzu bequeme Krücken, um ein ethnologisch und entwicklungsgeschichtlich umstrittenes Problem einfach in Christus sich absorbieren zu lassen. Wer jedoch die Esoterik des Mythos durch die dem Mythischen eigene Aussageweise löst, verfällt, so meint V., der Hybris, durch eigene Erkenntnisfortschritte die Erbsünde aufheben zu wollen (22).

Aus dieser Sicht ergeben sich dann etwa folgende Sätze. « Damit ist eine mythische Lehre nie als solche wahr » (64). Wir sind also wieder etwa bei der euhemeristischen Interpretation angelangt. – « Sobald wir vom Mythos her denken, verfehlen wir unser Ziel » (74). Das heißt doch : der Mythos hat keine Eigentlichkeit. Nach *Schellings* Philosophie der Mythologie würde man dadurch aber seinen eigenen Standpunkt mythologisieren. Merkwürdig muten im vorliegenden Band die Ausführungen über die mariologischen « Inbegriffe » an. Sie gipfeln im Urteil : « In ihr (Maria) ist das Ziel allen mythischen Strebens ... restlos erfüllt ... Maria ist die katholische Antwort auf alle Entmythologisierung » (79 f.).

Auch die Durchführung des Analogieprinzips (V) von der Ähnlichkeit in je größerer Unähnlichkeit vermag nicht in allen Punkten kritischer Betrachtung standzuhalten. G. Mainberger OP

Kirchgässner, Alfons : Die mächtigen Zeichen. Ursprünge, Formen und Gesetze des Kultes. – Herder, Basel-Freiburg-Wien 1959. 551 S., 16 Bildtafeln.

Der Autor, katholischer Großstadtpfarrer und Schriftsteller, will ein tieferes Verständnis des katholischen Kultes vermitteln und zwar durch den Nachweis, daß die Kulturformen mit den religiösen Überlieferungen der gesamten Menschheit verflochten sind und in ihnen wurzeln. Dabei wendet

er sich nicht an den Spezialisten der Religionswissenschaft oder der Liturgiegeschichte, sondern an einen weiteren Kreis. So kann er also auf die Belege für die vielen Einzeltatsachen und für ihre Deutungen verzichten und außerdem die benutzte Literatur in einer Liste von 75 – meist deutschen, sowie einigen französischen und englischen – Büchern zusammenfassen (auch ohne z. B. anzumerken, daß M. Eliade, « Traité d'histoire des religion » das Original von « Die Religionen und das Heilige » ist).

In den ersten Hauptstücken wird vor allem das Symbol behandelt und die Kategorien der Entsprechung, Teilhabe, Kraft, Heiligkeit und Reinheit ; im fünften bis achten Hauptstück : Wort, Mythos, Ritus, Opfer, Spiel, Magie, Ort, Grenze, Mitte, Zeit, Fest, Beginn, Ende, Kreislauf, Wiederholung, Prozession, Berührung, Verhüllung, Salbung usw.

Überraschend ist die geistige Freiheit des Autors. Traditionen, so heißt es z. B. S. 237, wie der Dualismus rein-unrein, der den Segnungen zu Grunde liegt, behaupten sich gegenüber einem sich klärenden Gottesbegriff, obwohl sie logischerweise abgetan werden müßten. Aber solche tragenden Gedanken, die ganzen Abschnitten zu Grunde liegen, werden vielfach, wenn nicht sogar zumeist, von der gehäuften Menge der Einzeltatsachen zugedeckt. Wie die Lektüre für den, der sich ein wenig in der Fachliteratur auskennt, ermüdend ist, so muß sie für den eigentlich gemeinten Durchschnittsleser eher verwirrend sein.

Der Verfasser oder einer seiner Freunde sollte darum den gedanklichen und grundsätzlichen Teil herausheben (er läßt sich auf etwa 50 Seiten zusammenziehen) und die einzelnen Thesen durch ein oder das andere klar durchgeführte Beispiel veranschaulichen. Ein solch durchsichtiges Büchlein wäre das religionsgeschichtliche Gegenstück zu Guardinis psychologischem Meisterstück « Von heiligen Zeichen » und würde die hohe und praktische Zielsetzung des Autors weit besser, d. h. praktischer erreichen als dieser schwere Band.

F. Bornemann SVD

Gardet, Louis: Connaître l'Islam. (Je sais – Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e siècle. – Quatorzième partie : Religions non chrétiennes et quête de Dieu. N° 143.) – Librairie Arthème Fayard, Paris 1958. 159 p.

Es ist keine leichte Aufgabe, auf so engem Raum die wesentlichen und die aktuellen Aspekte des Islams darzustellen. Louis Gardet hat die Fülle des Stoffes in vorbildlicher Weise gemeistert. Von den 9 Kapiteln behandeln die ersten 5 Geschichte und Wesen des Islam (Les Origines, S. 15-32 ; Développements historiques, S. 33-44 ; La communauté musulmane, S. 45-60 ; Elaboration des valeurs de foi, S. 61-81 ; Les actes de l'homme et sa destinée, S. 82-93), die letzten 3 die gegenwärtige Situation mit ihren Problemen (Figure de l'Islam contemporain, S. 104-122 ; Les problèmes de l'Islam contemporain, S. 123-139 ; Islam et chrétienté, S. 140-155), während das 6. Kapitel (Culture et humanisme, S. 94-103) auch inhaltlich den Übergang zwischen den beiden großen Teilen bildet.

Die Stellung des Korans gegenüber den christlichen Mysterien (S. 28-30) wird treffend dahingehend gekennzeichnet, daß man eher von Unkenntnis

der christlichen Dogmen in ihrer authentischen Form als von deren direkter Leugnung sprechen muß (S. 29). Auf 12 engbedruckten Seiten wird ein instruktiver Überblick der islamischen Geschichte gegeben (man sehe z. B. die gedrängte und doch klare Aufzählung von 7 Faktoren der Spaltung in der Abbasidenzeit, S. 37 f.). S. 45, Anm. 1, wird mit Recht davor gewarnt, den christlichen Begriff der Kirche u. ä. auf die ganz anderen Gegebenheiten des Islam anzuwenden. Bei der Darstellung der islamischen Mystik (S. 88-93) weist der Autor darauf hin, daß zwar das islamische Moralgesetz im wesentlichen dem Dekalog entspricht, daß aber ein *Gebot* der Gottesliebe (wie Deut 6,4) nicht vorhanden ist (S. 89).

Es gäbe noch viele solcher treffenden Bemerkungen und Formulierungen hervorzuheben – zumal da ein mit dem Stoff noch nicht vertrauter Leser zunächst über manches hinweglesen und erst allmählich die Verbindung von Kürze und Exaktheit schätzen lernen wird –, aber der Raum erlaubt es nicht. An Ausstellungen ist nur sehr wenig anzubringen. Einige Druckfehler sind übersehen worden (dure statt dures, S. 32 ; Welhausen statt Wellhausen, S. 36, zweimal ; tribu statt tribut, S. 36 ; chérifiennes hasamide statt chérifienne hasanide, S. 42 ; muslin statt muslim, S. 59 Anm. 3 ; Schact statt Schacht, S. 66 Anm. 6 ; survécut statt survécu, S. 75 , fut statt furent, S. 76 ; *taʿtîl* statt *taʿwîl*, S. 79 ; attermoiement statt atermoiement, S. 115 ; Barhayn statt Bahrayn, S. 116 ; Lybie statt Libye, S. 116 ; Islâ statt Islâm, S. 147 Anm. 7, négatrice statt négatrices, S. 154 ; éminement statt éminemment, S. 156). Inhaltlich sind nur einige kleine Versehen anzumerken : Die Christen in Naǧrān waren wohl eher Monophysiten als Nestorianer (S. 30 f., 58). Wenn Negerafrika jetzt 51-55 Millionen Muslime zählt (S. 43), kann ihre Zahl im 18. Jahrhundert noch nicht 35-40 Millionen betragen haben (S. 42). S. 51 ist statt *khorbân* wohl zu lesen *khérém*. Die Angabe, daß es in Japan 800 000 Muslime gibt (S. 121), wird im Annuaire du Monde Musulman 1954 nur mit großem Vorbehalt wiedergegeben (« très douteux », a. a. O. S. 105). Bei den Angaben über Bevölkerungsdichte pro qkm in den « Bidonvilles » nordafrikanischer Städte (S. 137) muß ein Versehen vorliegen. Die Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft erscheint nicht in Fribourg (S. 154 Anm. 20), sondern in Schöneck bei Beckenried (Schweiz).

Diese kleinen Schönheitsfehler beeinträchtigen aber in keiner Weise den hohen Wert des Buches. Besonders originell sind die vier letzten Kapitel ; vor allem das Schlußkapitel « Islam et chrétienté », mit seiner meisterhaften Verbindung von dogmatischer Korrektheit und irenischer Haltung, verdient eine aufmerksame und wiederholte Lektüre. Die Gefahren eines christlich-islamischen Dialogs werden klar umschrieben (S. 142-145) und ungeeignete Wege entschieden abgelehnt : « ... il ne semble pas que la rencontre Islam-chrétienté doive se faire sur un mode de débats apologétiques, et point davantage selon des recherches de pseudo-ententes dogmatiques » (S. 145) ; anschließend werden dann aber beachtenswerte positive Vorschläge gemacht (S. 145-155). So führt das Buch von der geschichtlichen Darstellung zu recht aktuellen Gegenwartsaufgaben. J. Henninger SVD

Missiologie

Camps, Arnulf, OFM: Jerome Xavier SJ and the Muslims of the Mogul Empire. Controversial works and missionary activity. (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa VI.) – Schöneck-Beckenried 1957. XIX-260 p.

Über die Geschichte der Jesuitenmission im Reiche des Großmogul ist bereits mehrfach wissenschaftlich gearbeitet worden. Ich weise nur hin auf Edw. Maclagan 1896, London 1932[2]. Auch Hieronymus Xavier, der Neffe des hl. Franz Xavier, ist kein Unbekannter mehr seit den Arbeiten von H. Hosten SJ und A. Santos SJ. Aber seine Arbeit ist noch nicht wissenschaftlich gewürdigt worden auf Grund seiner meist persischen Schriften. P. Camps war in der glücklichen Lage, sie in verschiedenen europäischen Bibliotheken vorzufinden und insbesondere die Schätze des Generalarchivs der Jesuiten frei benutzen zu dürfen. Bei der Literatur hätte auch wohl M. Müllbauers Geschichte der kath. Mission in Ostindien, Freiburg 1852, mit seinen Hauptquellen erwähnt werden dürfen.

Camps beschränkt sich im 1. Kapitel auf eine kurze Lebensbeschreibung: geb. 1549, SJ 1568, Indien 1581, Mogulreich 1595, am Hof Akbars — 1605, am Hof Jahangirs — 1615, in Goa 1617. Dann gibt er eine kritische Übersicht über seine literarische Tätigkeit. Im 2. Kap. behandelt er die religiöse Lage im Mogulreiche zu jener Zeit, im 3. als Hauptgegenstand seine Kontroversschriften, im 4. seine persönliche missionarische Tätigkeit.

Die herrschende Religion Nord-Indiens war bis zur Zeit der Mongolen der Hinduismus gewesen und war es auch noch zur Zeit Akbars. Die herrschenden Mongolen waren in ihrer Gesamtheit zum Mohammedanismus übergetreten. Kaiser Akbar aber war von dem Ehrgeiz erfüllt, sein Volk religiös zu einigen, er berief die verschiedenen Religionsdiener an seinen Hof, um mit ihnen über die wahre Religion zu disputieren oder sie mit einander disputieren zu lassen. Er anerkannte vielfach die Lehre der Jesuiten, freute sich über die Abfertigung der Mohammedaner. Der Erfolg war die Freiheit für die Predigt des Evangeliums (1602), aber für sein Volk begründete er eine eigene Religion, die er Din-i Ilahi, die göttliche Religion, nannte. Jahangir wandte sich schließlich zum Mohammedanismus zurück.

Xavier bemühte sich besonders um die Gunst, möglicherweise auch um die Bekehrung des Kaisers, weil ohne dessen Willen die christliche Mission im Mogulreiche nicht möglich war. Dazu hatte er die Möglichkeit des freien Disputes mit den Mohammedanern am Hofe, die er als die führende Klasse besonders ins Auge faßte. Dazu verfaßte er zunächst in portugiesischer, dann in persischer Sprache sein umfangreiches Hauptwerk Fonte de Vida, « Lebensquell », das von Camps eingehend analysiert und besprochen wird. Es ist ein Gespräch zwischen dem Philosophen, dem Mullah und dem Pater, in dem zunächst die Fragen um den einen und dreifaltigen Gott besprochen und der Mohammedanismus mit dem Christentum verglichen wird. Xavier zeigt sich als hervorragender Kenner des Koran und der Hadith, der Überlieferung, ohne daß er auf frühere Arbeiten zurückgreifen konnte. Für die christliche Lehre standen ihm jedenfalls mehrere Werke des hl. Thomas von

Aquin zur Verfügung. So wurde das Buch auch späterhin als Handbuch für die Diskussionen mit den Mohammedanern benutzt.

Xavier war ein hervorragender Missionar, der gerne sein Leben im Martyrium eingesetzt hätte, wie es sein Vorgänger Rudolf von Aquaviva 1583 getan hatte. Mit 46 Jahren gab er sich der Erlernung der schwierigen persischen Sprache hin und brachte es zur Beherrschung dieser Sprache, dazu wohl auch des Hindostani, trotzdem er sich der Hindus weniger annahm und auch vom Ordensgeneral gemahnt wurde, das Volk nicht zu vernachlässigen. Bezgl. seiner anderen Schriften bemerkt Camps, daß der persische, vom holländischen Protestanten Louis de Dieu 1639 lateinisch herausgegebene Traktat über das Leben Jesu und des Apostels Petrus von Rom indiziert wurde. Darüber hätte man gern näheres gehört. Nach Heinr. Reusch (Der Index der verbotenen Bücher, II, Bonn 1883-85, 89 f.) wurden 1646 alle Schriften von Louis de Dieu indiziert, im Jahre 1661 aber speziell die Übersetzung von Xavier, und noch einmal am 8. 3. und am 13. 11. 1662. Ob diese Indizierung wegen der von Louis de Dieu geübten Kritik erfolgte, wird nicht gesagt. Jedenfalls scheint es, daß Xavier nicht genügend zwischen den Berichten des Evangeliums und der Apostelgeschichte und den apokryphen und legendären Nachrichten unterschied, wogegen Louis de Dieu in einer Abhandlung von ca. 100 Seiten protestiert hatte.

Leider entsprach der Erfolg nicht den Bemühungen. Es gab hervorragende Konvertiten, sowohl unter den orientalischen Christen wie den Hindus und den Mohammedanern, aber ihrer waren sehr wenige. Xavier mußte nach 18jähriger Tätigkeit feststellen, daß er nie durch Gründe einen Mohammedaner bekehrt habe. Die Bekehrten seien durch menschliche und materielle Gründe zur Konversion gekommen, die Vornehmen, um Europäerinnen heiraten zu können. Die Hauptgemeinde von Agra umfaßte 1604 einschließlich der Portugiesen und der früheren Schismatiker 310 Christen. Statistiken sind nicht bekannt geworden. So fragt man sich, ob es recht war, so großes Gewicht den « führenden » Schichten beizulegen. Ob bei den unterdrückten Hindus nicht doch mehr zu erreichen gewesen wäre ?

Jedenfalls müssen wir dem Autor dankbar sein für seine mühevolle und ergebnisreiche Arbeit, die uns einen tiefen Einblick in eine fremde Welt gestattet. Für die Islamkunde und die Mohammedanermission bietet die Arbeit viele Anregungen und Einsichten. B. Biermann OP

Niederberger, Oskar, SMB : Kirche-Mission-Rasse. Die Missionsauffassung der Niederländisch-Reformierten Kirchen in Südafrika. (Neue Zeitschrift f. Missionswissenschaft, Supplementa IX.) – Administration der NZM, Schöneck-Beckenried, 1959. XVII-402 S.

Das Thema des Buches ist aktuell und wird zumal jeden interessieren, der schon einmal von der Stellungnahme der Südafrikanischen Union und von der Apartheid gehört hat. Diese wird von Katholiken wie Protestanten auf das schärfste abgelehnt, und überall wird heute die wesentliche Gleichheit der Rassen verfochten. Wie ist die Haltung der kalvinischen Kirchen Südafrikas zu verstehen, welche die Rassenpolitik der Union unterstützt ?

Verf. hat das Mögliche getan, um auf diese Frage eine authentische

Antwort geben zu können, hat zumal die in Europa schwer zugängliche afrikanische Literatur gesammelt und durchgearbeitet. Daß er die weißen Afrikaner « Afrikaaner » nennt im Gegensatz zu den Schwarzen, erscheint mir ungeschickt,da nur die Schreibweise verschieden ist. Man würde besser bei der Bezeichnung « Afrikander » bleiben.

Im 1. Abschn. legt Verf. den Kirchenbegriff Kalvins und der niederländischen Reformierten Kirchen geschichtlich dar und verfolgt dann im 2. Abschn. die Entwicklung ihrer Mission vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, im 3. die Entfaltung im 19. und im 4. den Ausbau und die « Rechtfertigung », d. h. die Selbst-Verteidigung der Kirchen gegen die erhobenen Einwände.

Wenn van Riebeeck bei der Gründung der Kap-Kolonie 1652 die Verbreitung der wahren Religion hervorhob, so war diese doch dem Handel untergeordnet und blieb bis zur Besetzung durch die Engländer (1795) eine Frage der eigenen Grenzen und der Sklaven-Bekehrung. 1804 löste sich die Kapkirche von der eigenen Mutterkirche, der Gemeinde von Amsterdam und ihrer « Classis ». Nach dem Großen Treck (1835/1838) trennte sich in Transvaal 1853 die Nederl. Hervormde und 1858 die Gereformeerde Kerk von der Kapkirche. 1862 wurde ein Teil von der Kapkirche abgetrennt und es bildeten sich seit 1865 die Kirchen von Oranje-Freistaat, Natal und Transvaal.

Von der Kapkirche wurden dann wieder seit 1881 eigene Missionskirchen gegründet : 1881 für die Mischlinge im Kap, 1926 in Nyassaland, 1921 für die Bantus in S. Afr., 1952 in Südrhodesien, 1956 in Nigerien. Auch von der Or. Freistaat-Kirche gingen zwei Missionskirchen aus : 1910 für die dortigen Bantu, 1943 in Nord-Rhodesien. Auch in Natal wurde eine Bantu-Kirche gegründet 1952 und in Transvaal 1932 (Tafel S. 387 f.).

Im Schlußkapitel faßt V. das Ergebnis der Untersuchungen zusammen. Er konstatiert einen großen Wandel der angewandten Missionsgrundsätze. Sie haben sich mit der Geschichte entwickelt, in der die Ref. Kirchen den Ausdruck des Willens Gottes erblicken. Mit Recht erklärt V., daß die Grundlage (auch im protestantischen Sinne) das Wort Gottes bleiben muß.

Die missionarische Leistung der Ref. Kirchen wird voll anerkannt. Die anfangs vernachlässigte Missionspflicht wird immer klarer gesehen, und zwar als Pflicht der Kirche, unabhängig vom Staat. Aber die « Minderwertigkeit » der Rasse bedingt auch eine Minderwertigkeit der Missionskirche. Der Kirchenbegriff wird einseitig von der Seite der NRKirche aus gesehen und ihr gar ein missionarisches Vorrecht in SAfrika und darüber hinaus zugeschrieben. Ziel wird die Gemeinde- und Sonder-Kirchengründung für die verschiedenen Rassen. Die an sich berechtigte und notwendige Akkommodation wird auf die Spitze getrieben und führt zur Trennung. Für die « Apartheid » ist der Protestantismus nicht direkt verantwortlich, der anfangs jeden Bekehrten als gleichberechtigt anerkannte. Aber er ist mit schuld an der Entwicklung. Sein Kirchenbegriff bot zu wenig Schutz für die Einheit, der kalvinische Determinismus sah zu leicht in geschichtlichen Entwicklungen den Willen Gottes.

Deshalb fordert der V. eine « Neuentdeckung des unzerstörbaren Wertes der Einzel-Persönlichkeit », eine Erneuerung des kirchlichen Lebens, nicht nur in soziologischer, sondern auch in religiöser Beziehung. Nur so wird die Einheit kommen, um die Christus gebetet hat. B. Biermann OP.

Liturgik

Stenzel, Alois, SJ : Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie. (Forschungen zur Geschichte der Theologie und des innerkirchlichen Lebens, VII-VIII.) – Rauch, Innsbruck 1958. 319 S.

Es kann wohl nicht bestritten werden, daß die Sakramenten-Theologie, aber auch die Pastoral und die Liturgie der Sakramente, in verschiedener Hinsicht vernachlässigt wurden. Neben der Eucharistie – allzu einseitig nur als Meß-*Opfer*, zu wenig als *Mahl* betrachtet – traten die übrigen Sakramente in der Lehre und in der Praxis in den Hintergrund.

Die liturgische Erneuerung besinnt sich wieder mehr auf die Bedeutung der « Sakramente im Leben des Christen » (so der Titel des ins Deutsche übertragenen Werkes des P. Marie-Michel Philipon OP, Herder, Freiburg 1958), zumal auf die zentrale Stellung des ersten und notwendigen Sakramentes, der *Taufe*, die vielfach ein eigentliches « rituelles Winkeldasein » (Jungmann) fristen mußte. Ein Taufbewußtsein entsteht, eine neue Tauffrömmigkeit wird gepflegt. Die Taufe wird wieder als Gemeindeangelegenheit gesehen und als öffentlich-gemeinschaftlicher Gottesdienst gefeiert. Man holt den Taufstein unter der Emporenstiege hervor und stellt ihn in eine eigene Taufkapelle oder sonstwie sinnvoll in das Kirchenganze hinein. Die Kirche selbst hat durch die Reform der Ostervigil die Taufe in den feierlichen Kult integriert und ihre eminente Bedeutung durch die neu in die Osternachtliturgie eingebaute Taufgelübde-Erneuerung eindrücklich ins Bewußtsein der Gläubigen hineingestellt.

Bisher gab es noch keine aus den Quellen herausgearbeitete Synthese der Taufliturgie und ihrer Geschichte, wie sie J. A. Jungmann in seinem Standardwerk für die Messe geschaffen hat. A. Stenzel, Professor in Frankfurt, veröffentlichte nun in der lange Zeit unterbrochenen Innsbrucker Schriftenreihe « Forschungen zur Geschichte der Theologie und des innerkirchlichen Lebens » eine « genetische Erklärung der Taufliturgie », ohne allerdings ein Pendant zu « Missarum sollemnia, eine genetische Erklärung der römischen Messe » seines Lehrers Jungmann bieten zu können und zu wollen, wenn auch dieser im Vorwort « Zum Geleit » die Arbeit seines Schülers neben sein eigenes magistrales Werk stellt und meint, sie sei « geschlossener und zielsicherer » als er es selbst « gekonnt hätte ».

Stenzel will, wie er in der Einleitung sagt, nicht eine Theologie der Taufe, nicht eine Dogmengeschichte der Taufe (eine solche schrieb B. Neuenheuser OSB im 4. Bd. des v. Schmaus-Geiselmann-Grillmeier hrsg. « Handbuch der Dogmengeschichte », Freiburg 1956; s. FZPT 5 [1958] 207-210) ja nicht einmal eine eigentliche Liturgiegeschichte der Taufe bieten. Ihm geht es darum, den Ritus der Taufspendung und dessen Entwicklung aufzuzeigen, die « genetischen Linien der jahrhundertelangen Entfaltung vom schlichten Kern zum kaum noch durchschaubaren Aktgefüge » (10) herauszuarbeiten. Darum gibt er auch keine Erklärung und Exegese der liturgischen Texte und Formeln, oder dann höchstens insoweit sie « für Einordnung, Deutung, Funktion usw. eines Ritus von Belang sein können » (ebd.).

Und gerade dies gehört doch wesentlich zu einer Gesamtdarstellung der Taufliturgie.

In einem ersten Abschnitt untersucht S. « die Taufliturgie der Anfänge » (13-52) und stellt fest, daß in der apostolischen Zeit « kein eigentliches Rituale der Taufe, d. h. keine über Tauchung und Glaubensbekenntnis hinausgehende Ordnung der Taufe, die für die Kirche einheitlich und verbindlich gewesen wäre », bestand (41).

Der 2. Abschnitt : « Die Zeit des klassischen Katechumenates » behandelt die Taufordnung gemäß Hippolyt von Rom und Tertullian (55-76) und die Entwicklung der einzelnen Riten im Osten (77-164) und im Westen (165-197) : Hippolyts « Traditio apostolica » ist die Quelle, « in der uns ein ausgebildetes Taufritual erstmalig mit Sicherheit faßbar wird » (55), mit einem organisierten Katechumenat, mit rubrizistisch bis ins einzelne bestimmten Riten, mit der Prüfung der Taufbewerber und dem rituell umschriebenen Taufakt (69) [1].

Der 3. Teil befaßt sich mit dem noch nicht allseitig geklärten Problem der Taufskrutinien-Ordnung auf Grund des Zeugnisses des Diakons Johannes (201-206), des Sacramentarium Gelasianum (207-219) und des Ordo Romanus XI (220 ff.) : S. ist von der Theorie Andrieus, nach welcher die Drei-Skrutinienordnung des Gelasianum von der Sieben-Skrutinienordnung des OR XI abhängt, nicht überzeugt ; er kannte die umfangreiche und mit erstaunlicher Akribie geschriebene Arbeit von Antoine Chavasse (Le Sacramentaire Gélasien [Vaticanus Reginensis 316]. Sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VI^e siècle. Paris-Tournai 1958) noch nicht : dieser hat inzwischen das Gegenteil nachgewiesen, daß nämlich die Ordnung des OR XI mit den sieben Skrutinien das letzte Stadium des Katechumenates – und zwar für die Kindertaufe – darstellt.

Für Dogma und Sakramententheologie ist u. a. von besonderer Bedeutung die Tatsache, daß die heutige indikative Taufformel : « Ego te baptizo in nomine ... » relativ erst sehr spät aufkommt : Die erste ausdrückliche Bezeugung dieser Formel ist der Brief Paulins von Aquileia an die Synode von Forli aus dem Jahre 796, während sie im Osten schon früher nachgewiesen werden kann (112) ; nach Hippolyt z. B. wird die Taufe mit der dreifachen Glaubensbefragung, der dreifachen Antwort und dem dreimaligen Untertauchen gespendet.

Im letzten Abschnitt geht der Verf. der « Entwicklung vom Taufritus zum Taufordo » (243-308) nach, wobei er unter Taufritus « die in mehrere, zeitlich getrennte Veranstaltungen ausgefaltete Taufvorbereitung und -spendung », unter Taufordo « das praktisch kontinuierlich vollzogene Zeremoniell von Taufvorbereitung und -spendung » versteht (242). Dabei untersucht er den « Taufbrauch im Frankenreich », die neuen Kodifizierungen in den

[1] Dazu wäre das inzwischen erschienene wichtige Werk zu konsultieren : J. M. Hanssens SJ, La liturgie d'Hippolyte. Ses documents, son titulaire, ses origines et son caractère. (Orientalia Christiana Analecta, 155.) Roma 1959 (XXXII-547 S.), bes. die Kap. » L'initiation chrétienne (127-145) und » Le cérémonial de l'initiation « (442-488).

Pontifikalien und Ritualien und schließlich die Vereinheitlichung des Taufordo durch das Rituale Romanum von 1614. Im Schlußkapitel : « Stellungnahme und Ausblick » unterzieht er den heutigen, z. T. recht zufällig herausgebildeten Ordo der Kritik (bedauert z. B. das Fehlen eines eigens für die Kindertaufe geschaffenen Rituales) und meldet Wünsche für die kommende Liturgiereform an.

Die Ausführungen – reichlich durchwirkt von oft recht persönlichen Reflexionen – zeugen von einer ausgezeichneten Kenntnis der Quellen und der verschiedenen Probleme. Zu bedauern ist, daß die Darlegungen des Verf. nicht die Klarheit und Verständlichkeit seines Lehrers – eines Meisters der Synthese und Klarheit – aufweisen : der Stil ist sehr eigenwillig und auch für den deutschsprachigen Leser oft schwer verständlich ; man kommt nicht darum herum, gewisse Stellen wiederholt zu durchgehen ; man sollte gelegentlich zum voraus wissen, was der Autor sagen will, um zu erfassen, was er sagt.

Die Methode der Querschnitte (Stand des Taufrituals in einer bestimmten Periode) « zerstückelt » in etwa die Darstellung und erschwert die Erfassung der « Genesis » (es handelt sich ja um eine *genetische* Erklärung !) der Taufliturgie. Manch einer würde Längsschnitte für die einzelnen Riten (wie übrigens auch Seitenüberschriften !) begrüßen. Und für den Nicht-Fachmann müßten im Verzeichnis der « Abkürzungen » (319) nebst den Periodica und den Lexica weitere Abbreviationen aufgeführt werden, denn wie wird er, falls er die Ausführungen S. 43 oder 62 nicht gesehen – oder übersehen – hat, wissen, daß unter HKO « Hippolyts Kirchenordnung » und unter KoZ « Kompetentenzeit » zu verstehen ist ?

Zweifellos handelt es sich beim vorliegenden Werk um eine sehr wert- und verdienstvolle Arbeit, in welcher alles Wesentliche zusammengetragen ist, was für die Entwicklung des Taufritus von Bedeutung ist.

A. Hänggi.

Baur, Johannes : Kleine Liturgik der heiligen Messe. – Verlag Felizian Rauch, Innsbruck 1957. 100 S.

Dieses kleine Werk ist eine praktische Einführung nicht nur in die Rubrizistik, sondern auch in die Geschichte und Theologie der heiligen Messe. Was der Altmeister der Liturgiegeschichte J. A. Jungmann in seinem Werk « Missarum sollemnia » ausführlich behandelt, ist in diesem Buch knapp zusammengefaßt. Sein praktischer Wert wird dadurch noch erhöht, daß das Dekret der Ritenkongregation vom 23. März 1955 über die Vereinfachung der Rubriken berücksichtigt ist.

B. Drack OSB

Gaillard, Jean, OSB: Les solennités pascales. Itinéraire liturgique pour la Quinzaine de Pâques. Nouvelle édition. – Equipes enseignantes, Paris 1957. 238 p.

Das Buch setzt sich zum Ziel, die Christen zu einer fruchtbaren Teilnahme an den Osterfeierlichkeiten hinzuführen. Zu Beginn gibt der Autor eine bemerkenswerte Einführung in Sinn und Eigenart der christlichen

Liturgie, die er gesamthaft als fortdauernde Feier des Ostergeheimnisses kennzeichnet. Das Folgende will nichts anderes sein als ein hilfsreicher Führer durch alle liturgischen Geschehnisse vom Palmsonntag bis zum Samstag nach Ostern.

Dem Sinn der Buchreihe gemäß, in die sich das Werk einfügt, wurde auf jeden wissenschaftlichen Apparat und auf eine allzu technische Sprache verzichtet. Dies und die etwas einfache äußere Aufmachung sollen uns aber nicht über den wirklichen Wert des Buches täuschen. Auf jeder Seite ist die solide theologische und liturgiegeschichtliche Grundlage deutlich spürbar. Dazu kommt der Atem der persönlich immer neu gelebten Liturgie. Daß G. im Gegensatz zu manchen heutigen Autoren dennoch bei einer straffen Durchführung der Hauptlinien geblieben ist, erhöht nur noch den Wert seines Buches.

Den Schluß bildet ein Hinweis auf Bücher, Zeitschriften, Artikel, Schallplatten und Kurzfilme, welche dem tieferen Verständnis der Liturgie der Karwoche dienen können. Prediger, Katecheten und Lehrer werden dieses Werk mit Vorteil benützen. F. Spescha OP

Mariani, Bonaventura, OFM : Breviarium Syriacum seu Martyrologium syriacum saec. IV iuxta cod. SM Musaei Britannici add. 12150 ex syriaco in latinum transtulit notisque atque introductione illustravit B. M. (Rerum ecclesiasticarum documenta, series minor : Subsidia studiorum, 3.) – Herder, Roma 1956. 71 p.

Das von M. in der wertvollen Serie « Subsidia studiorum » (eine Abteilung der wichtigen von L. C. Mohlberg OSB betreuten Publikationsreihe « Rerum ecclesiasticarum documenta ») in lateinischer Übersetzung edierte « Breviarium syriacum » ist in Wirklichkeit ein eigentliches Martyrologium, und zwar das älteste, das wir kennen. Es ist eng verwandt mit dem Martyrologium Hieronymianum ; beide stammen offenbar aus dem gleichen Archetyp.

Dieses Martyrologium wurde wahrscheinlich um 362 in Nikomedien in griechischer Sprache für privaten Gebrauch verfaßt und um 411 ins Syrische übersetzt. Es wurde im Jahre 1866 von W. Wright herausgegeben. M. basiert seine Übersetzung auf die Ausgabe von J. B. De Rossi-L. Duchesne in den Acta Sanctorum Novemb. Bd. II,1 (nicht « t. 21 », wie es S. 4. heißt !), Bruxelles 1894. Eine deutsche Übersetzung hat E. Egli, Martyrien und Martyrologien, schon 1887 in Zürich – und 1911 H. Lietzmann in « Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Übungen », 2 (Die drei ältesten Martyrologien, S. 7-15) veröffentlicht.

Dem Herausgeber ist man dankbar, daß er uns dieses für die Geschichte des Heiligenkultes wichtige Dokument, das auf die abendländischen Martyrologien einen nicht geringen Einfluß ausübte, in einer so gediegenen Ausgabe in die Hand gibt. A. Hänggi.

Pastoraltheologie

Schamoni, Wilhelm : Glaubensbewußtsein und Kirchenentfremdung. – Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1958 135 S.

Dieses Buch, welches sich vor allem an die Seelsorger richtet, will zeigen, daß die Kirchenentfremdung so Vieler auch darauf zurückzuführen ist, daß gewisse Glaubenswahrheiten zu wenig eindringlich oder kaum verkündet werden und so nach und nach aus dem Glaubensbewußtsein des Volkes entschwinden. Zu diesen vernachlässigten Wahrheiten gehört nach der Ansicht des Verfassers die biblische Lehre von der Welt, die im Argen liegt und für die Christus nicht betet. Schamoni glaubt auch, daß ein übertriebener Heilsoptimismus, für den es fast gewiß ist, daß subjektiv und objektiv schwere Sünden kaum vorkommen und der meint, daß weitaus der größte Teil der Menschen das ewige Heil erreicht, in der Seelsorge sich sehr verhängnisvoll auswirken kann. Sich auf den Artikel von A. Michel, Nombre des Elus im D. Th. C. IV. berufend, neigt der Verfasser der Ansicht zu, daß wohl der größere Teil der Katholiken gerettet wird, ist aber von der Tatsache sehr beeindruckt, daß in früheren Jahrhunderten eine strengere Ansicht vorherrschend war. Schamoni gesteht, daß er erst nach zwanzig Jahren priesterlichen Wirkens seine erste Predigt über die Hölle hielt und er setzt sich dafür ein, daß man in der Glaubensverkündigung wieder mehr darauf hinweisen müsse, daß die Pforte eng ist, die zum ewigen Leben führt. Aber nicht nur diese mehr negativen und abschreckenden Wahrheiten sollten tiefer ins Glaubensbewußtsein eindringen, sondern auch das beglückende Geheimnis, daß Christus schon in seinem Erdenleben durch die « visio beata » um jede einzelne Seele wußte, und daß seine verklärte Menschheit über Zeit und Raum hinweg instrumentalursächlich unsere Seelen begnadigt und heiligt.

In einem Anhang bringt Schamoni längere Zitate aus theologischen Werken über die behandelten Probleme und einige Privatoffenbarungen über die Hölle. Wenn auch nicht alle Einzelheiten dieses Werkes unanfechtbar sind – so etwa die sehr unkritische Übernahme der Höllenvisionen der Schwester Josefa Menendez –, so bietet Schamonis Buch dem Seelsorger und vielleicht auch dem Theologen Anlaß zur Überlegung, ob er nicht gewisse Wahrheiten zu sehr in den Hintergrund gestellt habe. B. Drack OSB

Arnold, Franz Xaver : Mann und Frau in Welt und Kirche. 2. überarb. u. erweit. Auflage. – Glock und Lutz, Nürnberg 1959. 190 S.

Aus Vorträgen im Kreis führender Persönlichkeiten des katholischen deutschen Frauenbundes erwuchs die 1948 veröffentlichte Schrift des Tübinger Pastoraltheologen F. X. Arnold über « Die Frau in der Kirche ». Sie fand in mehrfacher Übersetzung weltweite Beachtung. In der vorliegenden überarbeiteten und erweiterten Auflage behandelt sie die geschlechtliche Polarität des Lebens in Welt und Kirche. Nur schade, daß weder ein Register noch überhaupt ein Inhaltsverzeichnis auf Vielfalt und Aktualität der Themenstellung hinweist. Darum seien hier die sprechenden Kapitelüberschriften ange-

führt : Monopol des Männlichen ? – Die Zweipolarität der Schöpfung und der Heilsordnung – Das Seelen- und Wesensbild der Frau – Das spezifische Mann- und Frausein – Die Stellung der Frau in der Kirche – Sinnlichkeit und Sexualität im Lichte von Theologie und Seelsorge – Das eheliche Geheimnis in Theologie und Seelsorge – Gleichberechtigung ?

F. X. Arnold geht mutig auf die gestellten Fragen in ihrer geschichtlichen und heutigen Problematik ein und sucht sie im engen Anschluß an die Lehre der Offenbarung und einer gesunden Philosophie, insbesondere auch von den aristotelisch-thomasischen Prinzipien aus zu lösen. Er gelangt dabei zu einer abgewogenen und abgerundeten pastoraltheologischen Synthese, die dem Seelsorger den Blick für die immer wieder an ihn herantretende Geschlechterfrage schärft und richtet, so daß er dem Wesen und der Sendung der Frau gerechter zu werden vermag. A. Berz

Russmann, Josef: Sendung der Frau. Aus der Praxis eines Frauenseelsorgers. – Seelsorger-Verlag Herder, Wien 1958. 317 S.

Der Wert dieses Buches, seine Größe und Grenze zugleich dürfte durch den Untertitel « aus der Praxis eines Frauenseelsorgers » die richtige Belichtung erfahren. Der Verfasser legt hier nämlich Predigten und Konferenzen vor, die er im Laufe einer 10jährigen Tätigkeit als Diözesan-Frauenseelsorger von Wien gehalten hat. Dabei versucht er das vielfältige Material nach den hauptsächlichsten Problemkreisen irgendwie zu ordnen und spielt damit den in der Pastoration stehenden Priestern eine Art Schul-Lexikon über die einschlägigen Fragen in die Hände, dessen Bedeutung beachtlich ist.

Freilich erlebt man bei aufmerksamem Studium auch die Berechtigung jener Klage, die der Autor im Vorwort an seine eigene Adresse erhebt, dahingehend, daß es ihm leider « vielfach an der nötigen Zeit gefehlt hat, die Gedanken bis ins letzte durchzudenken oder gar auf geschliffene Ausdrücke und schöne Form Gewicht zu legen » ; denn in dieser Richtung bleiben tatsächlich viele *desideria* unerfüllt. Schon über die etwas eigentümliche Logik der Aufgliederung kann man disputieren und sich fragen, ob sie einer ruhig fortschreitenden Entwicklung dient. Ebenso melden sich theologisch mancherlei Bedenken und es erweist sich wieder einmal mehr, daß sich die moderne Panik vor scholastisch exakten Begriffen nicht immer im Sinne eines fruchtbareren Verständnisses auswirkt. Doch schlußendlich sucht ja der geplagte Hilfsarbeiter des Reiches Gottes auf Erden nicht einen spekulativen Traktat über das « Wesen der Frauenseele », sondern Anregung für mühevolles apostolisches Wirken. Und dies findet er hier sicher in reichem Maße. L. M. Simeon OP

Stern, Erich : Die Psychotherapie in der Gegenwart. Richtungen, Aufgaben, Probleme, Anwendungen. (Handbuch der klinischen Psychologie, Bd. II.) – Rascher, Zürich 1958. VII-474 S.

Der Wert dieses Buches liegt vor allem in seinem umfangreichen informatorischen Charakter. Wer die zwölf Kapitel über die « Hauptrichtungen der modernen Psychotherapie » und die sieben weiteren über « Anwendungen,

Grenzgebiete, Probleme » durchstudiert hat, bekommt schon einen guten Begriff über das, was heute auf dem Gebiet der Psychotherapie vor sich geht. Außerdem kann er sich anhand der Literaturhinweise, die fast jedem Kapitel beigegeben sind, weiter unterrichten. Bei der Verschiedenheit der « Systeme », bzw. der Einstellungen derer, die sie vertreten, wird man letzte Antworten philosophischer oder gar theologischer Art kaum erwarten. Es ist freilich auch nicht nötig, bei jedem einzelnen psychotherapeutischen Fall solche Antworten zu geben, doch allgemein – und in diesen oder jenen konkreten Fällen sicher auch – stellt sich das Problem eben doch. Schließlich geht es ja um Psycho - Therapie, also um die Seele, deren tiefstes Sein und letzte Aspirationen nicht ignoriert werden dürfen, soll wirklich « Heilung » geschaffen werden. In einem Beitrag « Psychotherapie und Seelsorge » gedenkt A. Köberle (Tübingen) zwar dieses Anliegens, ohne es jedoch aus der Fülle theologischer Schau zu erhellen. J. F. Groner OP

Gegenwartsfragen der Psychiatrie für Ärzte, Erzieher und Seelsorger, hrsg. v. Werner Schöllgen u. Hermann Dobbelstein. — Verlag Herder, Freiburg 1956. XI-311 S.

Das Sammelwerk umfaßt neben philosophierenden Erwägungen von *Werner Schöllgen:* « Einleitung : Die Ontologie der Medizin als Rahmen für die Arbeit des Psychiaters » (1-76), Fachbeiträge folgender Autoren : *Florian Laubenthal* (Neurologisch-psychiatrische Kliniken und ihre Kranken, 77-118 ; Selbstmord und Selbsttötung, 119-137 ; Über die Süchtigkeit, 138-149 ; Die Hirnverletzten, 150-159 ; Die juristische Situation klinisch-psychiatrischer Arbeit, 160-173), *Hans Aloys Schmitz* (Der Jugendliche vor Gericht. Jugendpsychiatrische Voraussetzungen für ein gerechtes Urteil, 174-190), *Hermann Schmitz* (Abnorme Jugendliche. Vererbung, Krankheit, Fehlerziehung, 191-208), *Peter Röttgen* (Der Neurochirurg und sein Arbeitsgebiet, 209-228), *Wilhelm Graf* (Seelsorge in der Heilanstalt. Die seelsorgliche Ansprechbarkeit der Kranken und die Betreuung der Angehörigen und Entlassenen, 229-245), *Hermann Dobbelstein* (Aus der Praxis des Nervenarztes : Auffällige Menschen in psychiatrischer Beurteilung, 246-305). – Es war ein guter Gedanke des Herderverlages, moderne Kenntnisse über das abnorme Seelenleben einer breiteren Schicht von Nichtfachleuten zugänglich zu machen. Nicht zuletzt werden moraltheologisch und seelsorglich Interessierte dafür Dank wissen ; denn mit zunehmender Zivilisierung und Verstädterung stellt sich ihnen das Problem des Abnormen täglich mit größerer Dringlichkeit. Die vorliegenden Aufsätze, die z. T. aus der Feder wohlbekannter Spezialisten stammen, werden zum besseren Verständnis mancher rätselhafter Phänomene dienen und nicht zuletzt auch für die Betreuung der « Normalen » von Nutzen sein. – Der Wiener Philosoph Mitterer, der S. 9 zitiert wird, heißt mit Vornamen nicht « Bernhard », sondern « Albert ».

J. F. Groner OP

Dobbelstein, Hermann: Psychiatrie und Seelsorge. Eine praktische Anleitung für Seelsorger und ihre Hilfskräfte. – Verlag Herder, Freiburg 1952. VII-164 S.

Das Büchlein führt in allgemein verständlicher Weise in psychiatrische Probleme ein. Es werden behandelt: « Echte Psychosen » (Schizophrenie, manisch-depressives Irresein), « Andere geistige Erkrankungen » (Epilepsie, Induziertes Irresein, Haftpsychose), « Organische Geisteskrankheiten » (Paralyse, Alterspsychosen, Suchtpsychosen, Schwachsinn). Den Abschluß bietet ein Abriß über die Behandlung der Psychosen, eine Zusammenstellung der wichtigsten gesetzlichen Bestimmungen nach dem deutschen StGB, eine Erklärung der Fachausdrücke sowie noch ein kleines Literaturverzeichnis. Entsprechend der Vorbildung des Verfassers wird das Hauptgewicht auf die Psychiatrie gelegt. Die theologischen Hinweise fehlen jedoch nicht und sind durchwegs richtig (nach einer Bemerkung im Vorwort wurde das Manuskript von dem bekannten Moralisten B. Ziermann CSsR durchgesehen). – Für den Seelsorger wäre auch eine Darstellung der « Psychopathien » von Nutzen gewesen, denn diese Krankheiten sind für die Pastoration zahlenmäßig und seelsorglich ein viel drückenderes Problem als die Geisteskrankheiten im strengen Sinn. Die Beurteilung der « Lobotomie », von der S. 132 f. die Rede ist, dürfte nach dem, was man auf diesem Gebiet inzwischen an Erkenntnissen und Erfahrungen gewonnen hat, günstiger oder wenigstens differenzierter ausfallen. – Die klare Sprache, die übersichtliche Darstellung, die kluge Begrenzung des Stoffes sowie vor allem die zahlreichen Beispiele machen die Lektüre überaus angenehm und für jeden Seelsorger empfehlenswert.

J. F. Groner OP

Snoeck, Andreas, SJ : Skrupel – Sünde – Beichte. Pastoralpsychologische Anregungen. – Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1960. 171 S.

Der Verfasser, Moralprofessor in Löwen, ist bekannt geworden durch seine Schrift « Beichte und Psychoanalyse », in der er schon klar die Grenz- und Verbindungslinien zwischen der Verwaltung des Bußsakramentes und der psychotherapeutischen Tätigkeit gezogen hat. Im vorliegenden Buch wendet sich der Verfasser zunächst mit großem pastoralem Verantwortungsgefühl an den Beichtvater. Während eine ältere Generation von Priestern leicht zu einseitigem « Moralisieren » im Beichtstuhl neigt, besteht für die jüngere Generation eher die noch bedenklichere Gefahr des Psychologisierens. Snoeck betont sehr, daß dem Priester primär die weihevolle Vermittlung des Sakramentes obliegt. Diese Handlung soll von einer persönlichen, gläubigen Haltung des Priesters getragen sein und beim Poenitenten den Glauben wecken. Sie darf nicht mit dem seelsorglichen Gespräch verwechselt werden. Auch die Gewissenserforschung darf nicht eine tiefenpsychologische Untersuchung werden. Bemerkenswert ist, daß der Verfasser, der dauernd zu größter pastoraler Güte mahnt, doch für einen größeren Ernst in der Bußauflage eintritt. Die aufgegebene Buße soll Kristallisationspunkt für weitergehende persönliche Initiativen des Bußgeistes werden. – Auch die geistliche Leitung, die sauber vom eigentlichen Beichtvorgang unterschieden sein muß, darf nicht

der psychotherapeutischen Führung gleichgesetzt werden. Jener geht es um die Aufdeckung der eigentlichen Berufung einer Person, dieser um die Heilung der Personstrukturen. All dies besagt aber nicht, daß vom Beichtvater und Seelenführer nicht ausreichende psychologische Kenntnisse erwartet werden. Der Beichtvater muß unter die Oberfläche der Anklage und der sündhaften Tat sehen können. Er muß z. B. mit der Möglichkeit rechnen, daß bei « Verdrängungen » gewisse sündhafte Taten « Ersatzhandlungen » sind. – Ganz besonders notwendig ist es, den Hintergrund der Skrupelhaftigkeit in jedem Einzelfall zu ergründen. In dieser Hinsicht bietet Snoeck wertvolle Anregungen. Auch seine Hinweise auf die Behandlung der Skrupulanten verdienen Beachtung. Er vermeidet dabei den Fehler, angeblich sicher wirksame Methoden zur Heilung der Skrupelhaftigkeit anzupreisen. – Eine kleine Reserve, welche die Bedeutung des Werkes nicht schmälert, ist gegenüber der Unterscheidung von Bekehrungs- und Beichtreue (S. 35) angebracht, da der Verfasser dahin zu tendieren scheint, den Charakter der Kirchlichkeit fast ausschließlich der Beichtreue, nicht der Bekehrungsreue zuzuschreiben.

G. Holzherr OSB

DEUTSCHER KONGRESS FÜR PHILOSOPHIE

Die Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland e. V. veranstaltet den 7. Deutschen Kongreß für Philosophie vom 21. bis einschließlich 25. Oktober 1962 in Münster in Westfalen. Das diesjährige Generalthema lautet: *Philosophie und Fortschritt.* Wie schon beim 6. Kongreß, der 1960 in München stattfand, gliedert sich das Tagungsprogramm in Sektionen, Kolloquien und zwei oder drei öffentliche Vorträge. Folgende Themen sollen dabei zur Sprache kommen:

1. Geschichtliche und philosophische Voraussetzungen der Fortschrittsidee.
2. Geschichte des Menschen, Evolution und Fortschritt.
3. Säkularisation – Fortschritt oder Verfall.
4. Fortschritt und Bewahrung in der Krise der Bildung.
5. Revolution und Tradition.
6. Geschichtlichkeit und Metaphysik.

Die Organisation des Kongresses liegt in den Händen von Herrn Professor Dr. Joachim Ritter, Philosophisches Seminar der Universität Münster in Westfalen, Johannisstraße 12-17. Bitten um nähere Auskünfte sind an diese Adresse zu richten.

PREISAUSSCHREIBEN

der Arbeitsgemeinschaft Europäischer Philosophielehrer

Die Arbeitsgemeinschaft Europäischer Philosophielehrer stellt folgendes Thema zur Bearbeitung :

Die Aufgabe des philosophischen Unterrichts im Bildungswesen des Abendlandes

Es soll untersucht werden, ob und inwieweit aus der Tatsache der gemeinsamen abendländischen Kulturtradition eine gemeinsame Idee eines philosophischen Unterrichts abgeleitet werden kann. Dabei müßte im einzelnen gezeigt werden, welche philosophischen Probleme den Kern dieses Unterrichts bilden sollten. Erwünscht sind auch Hinweise auf die Gestaltung dieses Unterrichts. Die Arbeiten würden an Wert gewinnen, wenn sie im Hinblick auf die Eigenart der abendländischen Nationen die Grenzen der gemeinsamen Idee eines philosophischen Unterrichts aufzeigten.

Der Umfang der Arbeiten soll vierzig Schreibmaschinenseiten zu dreißig Zeilen nicht überschreiten.

Die Arbeiten sind bis zum 1. Oktober 1962 an die in der Ausschreibung genannte Adresse einzureichen. Sie dürfen nicht den Namen des Verfassers nennen, vielmehr lediglich durch ein Kennwort gekennzeichnet werden. Dieses Kennwort muß auf einem beigefügten verschlossenen Umschlag stehen, der Namen und Adresse des Verfassers enthält.

Jedes Land bildet eine dreigliedrige Jury, die aus den eingereichten Arbeiten die beiden besten auswählt. Diese werden an die Zentralstelle in Bremen geschickt. Hier werden die Arbeiten von einer internationalen Jury endgültig beurteilt, die sich aus je einem Vertreter derjenigen Sprachgebiete zusammensetzt, aus denen die Arbeiten eingereicht worden sind.

Die drei besten Arbeiten werden honoriert und sollen gedruckt werden. Das Ergebnis wird bei der nächsten Tagung der Arbeitsgemeinschaft Europäischer Philosophielehrer bekanntgegeben.

Die Arbeiten sind an folgende Adressen einzureichen :

für die *Schweiz :* Herrn Dr. André Voelke z. Z. Präsident des Verbandes Schweizerischer Philosophielehrer, Chemin de Champ-Rond 15, *Chailly-sur Lausanne* VD

für die deutsche *Bundesrepublik :* Herrn Oberstudiendirektor Dr. Erwin Lebek, Arnold-Böcklin-Straße 14, (23) *Bremen*

für *Österreich :* Herrn Hofrat Dr. Wolfgang Dürrheim, Franklinstraße 21, *Wien XXI*

THEOLOGISCHE UND PHILOSOPHISCHE DOKTORDISSERTATIONEN DER UNIVERSITÄT FREIBURG (SCHWEIZ) 1960-1961

Bei den unveröffentlichten, von den Fakultäten approbierten Dissertationen werden der Dissertationsleiter u. der Tag der mündlichen Prüfung angegeben.

Theologische Fakultät

a) unveröffentlichte Dissertationen:

Baert, Edward Bernard, OP (Belgien): La vision béatifique du Nouveau Testament aux Pères Cappadociens. x-169, 87 p. [*Prof. Perler*] 22. XII. 1960.

Blöchlinger, Alex, SJ (St. Gallen): Die heutige Pfarrei als Gemeinschaft. viii-258-(60)-xvii S. [*Prof. v. Hornstein*] 21. I. 1961.

Kelly, Kevin T. (England): A thomistic appraisal of the concept of Conscience and its place in Moral Theology in the writings of Bishop Robert Sanderson and other early anglican Moralists. viii-182-105* p. [*Prof. Williams*] 8. VII. 1961.

Langhendries, Guy (France): La participation du peuple chrétien au sacerdoce du Christ. 131 p. [*Prof. Nicolas*] 5. VII. 1961.

Macharski, Franz (Polen): Die Seelsorge an Mann und Frau. Ihre theologische und rationale Begründung. Eine pastoraltheologische Studie. xxiii-187 S. [*Prof. v. Hornstein*] 3. XII. 1960.

Mertensotto, Leon (USA): The political Realism of the Natural Law. 113-(70) p. [*Prof. Williams*] 27. V. 1961.

Moore, Thomas Alexander, OP (USA): The Use of *Genesis*, chapters two and three, in the *Summa Theologiae* of Saint Thomas. A study in his methodology vi-304 p. [*Prof. Williams*] 6. VII. 1961.

Pfister, Willibald, OP (Schwyz): Das Leben im Geist nach Paulus. Der Geist als Anfang und Vollendung des christlichen Lebens. 3*-89-31 S. [*Prof. Spicq*] 7. VII. 1961.

Sansegundo, Pedro, OP (Spanien): Expositio historico-critica sic hodie dicti « sensus plenioris » S. Scripturae. xxx-119, 54 p. [*Prof. Spicq*] 8. VII. 1961.

Vitalini, Sandro (Tessin): La notion d'accueil dans le Nouveau Testament. 244 p. [*Prof. Spicq*] 11. VII. 1961.

b) veröffentlichte Dissertationen:

Gorman, John C., SM: William of Newburgh's Explanatio sacri Epithalamii in Matrem Sponsi. A Commentary on the Canticle of Canticles (12th-C.) (Spicilegium Friburgense, Texts to the History of christian Life, vol. 6.) – The University Press, Fribourg Sw. 1960. x-369 p.

Hegglin, Benno: Der benediktinische Abt in rechtsgeschichtlicher Entwicklung und geltendem Kirchenrecht. (Kirchengeschichtl. Quellen und Studien, 5. Bd.) – Eos-Verlag Erzabtei St. Ottilien 1961. xxiv-227 S.

Kelly, Bernard, CSSp : Divine quasi-formal Causality. Extracts from the Dissertation « Justification and Inhabitation ». – SD aus : The Irish Theological Quarterly 28 (1961) 16-28.

Macharski, Franz : Die Seelsorge an Mann und Frau. Ihre theologische und rationale Begründung. Eine pastoraltheologische Studie. – Kanisiusdruckerei, Freiburg Schw. 1961. 119 S.

Maier, Jean-Louis : Les missions divines selon Saint Augustin. (Paradosis, XVI.) – Editions universitaires, Fribourg 1960. IX-224 p.

Martínez Castañeda, Jesus, MSpS : Los dones de las misiones divinas según Santo Tomás. Investigación sobre el Comentario Sentencial de Santo Tomás. 141 p. – Ediciones « Renovabis », 1958 [gedr. 1961]. 141 p.

Montague, George T., SM : Growth in Christ. A Study in Saint Paul's Theology of Progress. – Maryhurst Presse, Kirkwood ; Regina Mundi, Fribourg 1961. XVI-287 p.

Pedrosa, Augustín, SM : El Mariale de Saint-Evroul. Extracto de Ephemerides mariologicae. Madrid 1961. 71 p. [Texted. p. 57-71.]

Pugnetti, Maurizio, OFMCap : I Cattolici non praticanti. Morfologia della lontananza in psico-sociologia pastorale. Pubblicazione parziale. – Lux de Cruce, Milano 1961. XX-68 p.

Philosophische Fakultät

a) unveröffentlichte Dissertationen :

Gallego, Francisco Jordán, OP (Spanien) : El Maestro Diego Mas y su tratado de Metafísica. XXVIII-184 p. [*Prof. Wyser*] 10. VII. 1961.

Maloney, Sr Stephen Mary (USA) : The ambiguity of human knowledge. A Study of human knowledge according to Merleau-Ponty and St. Thomas. 141-V p. [*Prof. Luyten*] 13. III. 1961.

Moser, Alfred, SAC (St. Gallen) : Lebenswert und Rechtswert. III-147 S. [*Prof. Utz*] 10. VII. 1961.

Ruggiero, Salvatore, OFMCap (Italien) : Averrois in X (Iota) Metaphysicorum Aristotelis Commentarius. Testo edito a base di manoscritti con introduzione e studi storico filosofici. XXVI-58*-395 p. [*Prof. Wyser*] 10. VII. 1961.

Simona, Maria Angela (Tessin) : La notion de liberté dans l'existentialisme de Nicola Abbagnano. V-172 p. [*Prof. Luyten*] 12. VII. 1961.

Wall, Kevin Albert, OP (USA) : The doctrine of relation in Hegel. III-168 p. [*Prof. Bochenski*] 10. VII. 1961.

Walter, Wilhelm (Deutschland) : Die sozialethische Definition der Demokratie. VII-293 S. [*Prof. Utz*] 12. VII. 1961.

b) veröffentlichte Dissertationen :

Blakeley, Thomas J. : Soviet scholasticism. (Sovietica. Monographs of the Institute of East-European studies, University of Fribourg, 7.) – Reidel, Dordrecht 1961. XIV-176 p.

González, Manuel, OP : El problema de la fuentes de la « tercera via » de Santo Tomás de Aquino. [Teildruck.] – Convento de San Pedro Mártir, Madrid 1961. XIV-122 p.

Juritsch, Martin, SAC : Sinn und Geist. Ein Beitrag zur Deutung der Sinne in der Einheit des Menschen. (Studia Friburgensia, N. F. 28.) – Universitätsverlag, Freiburg Schw. 1961. XX-323 S.

Nawroth, Egon Edgar [OP] : Die Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus. (Sammlung Politeia, Veröffentlichungen des internat. Instituts f. Sozialwissenschaft und Politik Universität Freiburg/Schw. Bd. XIV.) – Kerle, Heidelberg 1961. XIX-471 S.

BIBLIOGRAPHIE

(abgeschlossen : 31. Dezember 1961)

A. Eingesandte Bücher

551 *Archivum Franciscanum Historicum.* Periodica publicatio trimestris cura PP. Collegii D. Bonaventurae. *Indices tomorum* 1-50 (1908-1957). – Ad Claras Aquas, Florentiae (Firenze), Brozzi-Quaracchi 1960. 435 p. (5000 L)

552 *Der Christ und die Weltwirklichkeit.* Moralprobleme der Zeit. Weihnachts-Seelsorger-Tagung 28.-30. Dez. 1959. Hrsg. v. Karl Rudolf. – Seelsorger-Verlag Herder, Wien 1960. 200 S.

553 *Dictionnaire de Spiritualité.* Ascétique et mystique, doctrine et histoire. Dir. : André Rayez et Charles Baumgartner SJ. Fasc. XXX-XXXI-XXXII : Etats de vie – Ezquerra [T. IV, col. 1409-2236]. – Beauchesne, Paris 1961.

554 *Die Welt des Islam und die Gegenwart.* Hrsg. v. Rudi Paret. – Kohlhammer, Stuttgart 1961. 206 S. (br. 11.80 DM)

555 *Filosofia della alienazione e analisi esistenziale.* (Archivio di Filosofia 1961, N. 3.) – CEDAM, Padova 1961. 249 p. (2000 L)

556 *Geschichte der Textüberlieferung der antiken und mittelalterlichen Literatur,* Bd. I : Antikes und mittelalterliches Buch- und Schriftwesen. Überlieferungsgeschichte der antiken Literatur, von Herbert Hunger, Otto Stegmüller, Hartmut Erbse, Max Imhof, Karl Büchner, Hans-Georg Beck, Horst Rüdiger. – Atlantis Verlag, Zürich 1961. 623 S. (geb. 39 Fr.)

557 *Katechetisches Wörterbuch.* Hrsg. v. Leopold Lentner, in Verbindung mit Hubert Fischer, Franz Bürkli u. Gerard Fischer. – Herder, Freiburg-Basel-Wien 1961. xvi-822 Sp. 17* S. (geb. 28 DM)

558 *Les Sources de Plotin.* Dix exposés et discussions par E. R. Dodds, Willy Theiler, Pierre Hadot etc. (Entretiens sur l'Antiquité classique, Tome 5 : Vandœuvres-Genève 21-29 août 1957.) – Fondation Hardt, Genève 1960. xiii-463 p. (geb. 32 Fr.)

559 *Lexikon für Theologie und Kirche.* 2., völlig neu bearbeitete Aufl. hrsg. v. Josef Höfer u. Karl Rahner. 6. Band : Karthago bis Marcellino. – Herder, Freiburg 1961. 16* S., 1376 Sp. (geb. Lw. 77 DM, Hlbled. 86 DM)

560 *L'Existence de Dieu.* (Cahiers de l'actualité religieuse, 16.) – Castermann, Tournai 1961. 386 p. (180 FB)

561 *Miscelanea biblica Andrés Fernández* preparada por José Sagüés SJ, Sebastian Bartina SJ, Manuel Quera SJ. (Estudios Eclesiasticos 34 [1960] N. 134-135. – Madrid 1960. 936 p. [Einzelne Beiträge, s. unten N. 964 f., 967 f., 979-81, 998, 1003, 1019, 1026, 1144.]

562 *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 1. Hrsg. v. Rudolf Haubst. – Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1961. 126 S.

563 *Philosophy and the modern mind.* (Cardinal Mooney Lecture Series : 1960-1961). – Sacred Heart Seminary, Detroit, Mich. 1961. II-65 p. (2 $)

564 *Philosophy and Psychiatry.* 35e annual Meeting April 4 and 5, 1961. (Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, XXXV.) – The Catholic University of America, Washington 1961, 254 p. (3.50 $)

565 *Relativism and the Study of Man.* Edited by Helmut Schoeck and James W. Wiggins. (The William Volker Series in the Humane Studies.) – Van Nostrand Company, Princeton N. J. 1961. x-259 p. (geb. 6.50 $)

566 *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, Bd. V/VI 1961/62. Festschrift für Albert Auer OSB. Hrsg. v. den Professoren des Philosophischen Instituts in Salzburg. – Anton Pustet, München-Salzburg 1961. 488 S.

567 *Sentire Ecclesiam.* Das Bewußtsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit. Hrsg. v. Jean Daniélou und Herbert Vorgrimler. – Herder, Freiburg-Basel-Wien 1961. 828 S. (geb. 39.80 DM) [Festschrift Hugo Rahner SJ.]

568 *The dignity of Science.* Studies in the Philosophy of Science presented to William Humbert Kane OP. Edited with introduction by James A. Weisheipl OP in collaboration with The Thomist and The Albertus Magnus Lyceum. – The Thomist Press, Washington 1961. xxxiii-526 p. (geb. 6 $) [SD ans Thom 24 (1961). Einzelne Beiträge s. unten N. 676 f., 682, 685, 693 f., 698-701, 707 f., 718 f., 723, 831, 1245, 1248.]

569 Agterberg, Marinus, OESA : « Ecclesia – Virgo ». Etude sur la virginité de l'Eglise et des fidèles chez Saint Augustin. – Heverlé, Louvain 1960. 135 p. [Diss. theol. Angelicum, Roma – SD aus : Augustiniana 8-10 (1958-60).]

570 Ammonius : Commentaire sur le Peri Hermeneias d'Aristote. Trad. de Guillaume de Moerbeke. Edition critique et étude sur l'utilisation du Commentaire dans l'œuvre de Saint Thomas par G. Verbeke. (Centre De Wulf-Mansion, Corpus latinum Commentariorum in Aristotelem graecorum, II.) – Publications universitaires, Louvain 1961. cxx-515 p. (600 FB)

571 Amonn, Alfred : Nationalökonomie und Philosophie. (Erfahrung und Denken, Bd. 7.) – Duncker & Humblot, Berlin 1961. 266 S. (br. 26.60 DM)

572 Andrieu, Michel : Les *Ordines romani* du Haut Moyen Age, V : Les Textes (suite) (Ordo L). (Spicilegium sacr. Lovaniense, fasc. 29.) – Spicilegium s. Lovaniense, Louvain 1961. 418 p. (350 FB)

573 Antweiler, Anton : Die Anfangslosigkeit der Welt nach Thomas von Aquin und Kant. – Paulinusverlag, Trier 1961. 152-62* (= Quellentexte) S.

574 Averroes : Die Epitome der Parva naturalia, I. Text hrsg. v. Helmut Gätje. – Harrassowitz, Wiesbaden 1961. xviii, 111 (arabisch bezifferte) S. (15 DM)

575 Averroes : Destructio destructionum philosophiae Algazelis in the latin version of Calo Calonymos. Edited with an Introduction by Beatrice H. Zedler. – The Marquette University Press, Milwaukee 1961. VII-483 p. (geb. 8.50 $)

576 von Balthasar, Hans Urs : Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners. 2. völlig veränderte Aufl. – Johannes-Verlag, Einsiedeln 1961. 691 S. (geb. 46 Fr.)

577 Bernard R., OP : Das Mysterium Jesu. Band 2 : Von der Mission in Galiläa bis zum letzten Gang nach Jerusalem. 2. Aufl. – Herder, Freiburg (1961). 606 S. (geb. 29.50 DM) [Originaltitel : « Le mystère de Jésus », Paris 1957. Deutsche Übertrag. v. Herbert Peter Maria Schaad und Konstanz Faschian OFM.]

578 Betz, Johannes : Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. Band I/1 : Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik. II/1 : Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem Neuen Testament. – Herder, Freiburg 1955-61. XXVII-351, XXI-223 S. (geb. 21 u. 24 DM)

579 Bieder, Werner : Die Berufung im Neuen Testament. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testamentes, 38.) – Zwingli-Verlag, Zürich 1961. 110 S. (15.80 Fr.)

580 Bini, Luigi, SJ : L'intervento di Oscar Cullmann nella discussione Bultmanniana. (Analecta Gregoriana, 114). – Università Gregoriana, Roma 1961. XIX-316 p. (3000 L)

581 Boekraad, Adrian J. – Henry Tristram : The argument from conscience to the existence of God according to J. H. Newman. – Nauwelaerts, Louvain 1961. 205 p. (140 FB)

582 Bonaventura : Itinerarium mentis in Deum. De reductione artium ad theologiam. Lateinisch u. deutsch. Eingeleitet, übersetzt u. erläutert v. Julian Kaup OFM. – Kösel, München 1961. 271 S. (geb. 13.80 DM)

583 Bonhoeffer, Thomas : Die Gotteslehre des Thomas von Aquin als Sprachproblem. (Beiträge zur historischen Theologie, 32.) – Mohr, Tübingen 1961. 142 S. (geb. 20 DM)

584 Briva Mirabent, Antonio : El tiempo de la Iglesia en la teología de Cullmann. (Colect. S. Paciano, serie teológ. vol. IX.) – Seminario Conciliar, Barcelona 1961. 148 p.

585 Brox, Norbert : Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie. (Studien zum Alten und Neuen Testament, hrsg. v. Vinzenz Hamp u. Josef Schmid, Bd. V.) – Kösel, München 1961. 250 S. (kart. 28 DM)

586 Buol, Jeanine : Die Anthropologie Maine de Birans. (Sammlung schweizerischer Dissertationen, Reihe d. Philosophie 1, Bd. 4.) – Schellenberg, Winterthur 1961. 60 S. (6 Fr.)

587 Casel, Odo : Mysterium der Ekklesia. Von der Gemeinschaft aller Erlösten in Christus Jesus. Aus Schriften und Vorträgen. Ausgewählt u. eingeleitet v. Theophora Schneider. – Matthias-Grünewald, Mainz 1961. 427 S. (geb. 25.80 DM)

588 Conrad-Martius, Hedwig : Der Selbstaufbau der Natur. Entelechien und Energien. 2. Aufl. – Kösel, München 1961. 498 S. (geb. 29.80 DM.

589 Cullmann, Oscar : Der Ursprung des Weihnachtsfestes. [2. Aufl.] – Zwingli Verlag, Zürich-Stuttgart 1960. 39 S. (2.80 Fr.)

590 Darms, Gion : Thomas von Aquin. Ein Beitrag zu seinem Verständnis unter besonderer Berücksichtigung der neuen päpstlichen Erlasse. – Fontana, Zürich ; Weger, Brixen 1961. 127 S. (5.80 Fr.)

591 Demmer, Klaus, MSC : Ius caritatis. Zur christologischen Grundlegung der augustinischen Naturrechtslehre. (Analecta Gregoriana, 118.) – Università Gregoriana, Roma 1961. xxvii-267 S. (2500 L)

592 Denis, Alphonse [SOCist] : De la vie parfaite ou Traité de la vie religieuse et spirituelle selon Saint François de Sales. Textes rassemblés par le R. P. A. D., Moine de Tamié. – Gardet, Annecy 1961. xxx-242 p. (14.60 NF)

593 Dragone C. T., SSP : Maestro, via, verità e vita, parte prima : Dio uno e trino, il fine, missioni e magistero. – (Studi Paolini, 1.) – Edizioni Paoline, [Roma] 1961. xvii-300 p. (1700 L)

594 Escribano Alberca, Ignacio : Die Gewinnung theologischer Normen aus der Geschichte der Religion bei E. Troeltsch. Eine methodologische Studie. (Münchener Theologische Studien, II. System. Abt., 21. Bd.) – Hueber, München 1961. xvi-200 S. (br. 18 DM)

595 de Fraine, Jean, SJ : Prier avec la Bible. Les antécédents bibliquse de grandes prières chrétiennes. – Beyaert, Bruges 1961. 246 p. (78 FB)

596 Frede, Hermann Josef : Pelagius, der irische Paulustext, Sedulius Scottus. (Vetus latina, Die Reste der altlateinischen Bibel; Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 3.) – Herder, Freiburg 1961. 165 S. (br. 22.50 DM)

597 Gaiser, Konrad : Platon und die Geschichte. – Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1961. 42 S.

598 van Gelder, H. A. Enno : The two Reformations in the 16th Century. A study of the religious aspects and consequences of Renaissance and Humanism. – Nijhoff, The Hague 1961. x-406 p.

599 González, Manuel, OP : El problema de las fuentes de la « Tercera via » de santo Tomás de Aquino. – Convento de San Pedro Mártir, Madrid 1961. xiv-122 p.

600 Grabmann, Martin : Die Geschichte der scholastischen Methode nach den gedruckten und ungedruckten Quellen dargestellt. 2 Bde. – Schwabe, Basel 1961. xiii-354, xiii-586 S. (geb. 55 Fr.) [Photomechanischer Nachdruck d. 1. Aufl. Freiburg i. Br. 1909-11.]

601 Hegglin, Benno, OSB : Der benediktinische Abt in rechtsgeschichtlicher Entwicklung und geltendem Kirchenrecht. (Kirchengeschichtl. Quellen und Studien, 5. Bd.) – Eos-Verlag, Erzabtei St. Ottilien 1961. xxiv-227 S.

602 Höffner, Joseph : Industrielle Revolution und religiöse Krise. Schwund und Wandel des religiösen Verhaltens in der modernen Gesellschaft. (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 97.) – Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen 1961. 65 S. (kart. 7.25 DM)

603 Hofmann, Werner : Gesellschaftslehre als Ordnungsmacht. Die Werturteilsfrage – heute. (Erfahrung und Denken, 8.) – Duncker & Humblot, Berlin 1961. 153 S. (16.80 DM)

604 Holzherr, Georg, OSB : Regula Ferioli. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte und zur Sinndeutung der Benediktinerregel. – Benziger, Einsiedeln-Zürich-Köln 1961. 212 S.

605 Hönigswald, Richard : Abstraktion und Analysis. Ein Beitrag zur Problemgeschichte des Universalienstreites in der Philosophie des Mittelalters. Im Auftrag des Hönigswald-Archivs hrsg. v. Karl Bärthlein. (Schriften aus dem Nachlaß, Bd. III.) – Kohlhammer, Stuttgart 1961. 273 S. (kart. 27 DM)

606 Hugo v. St. Viktor : Mystische Schriften. Ausgewählt, übertragen aus dem Lateinischen u. eingeleitet v. Paul Wolff. Mit einem Anhang über Augustins Einfluß auf die Mystik der Viktoriner. – Paulinus-Verlag, Trier 1961. 126 S. (geb. 7.80 DM)

607 Jean de Paris (Quidort), OP : Commentaire sur les Sentences. Reportation, Livre I. Edition critique par Jean-Pierre Muller OSB. (Studia Anselmiana, XLVII.) – « Orbis Catholicus » - Herder, Romae 1961. XL-526 p.

608 Jiménez Urresti, Teodoro Ign. : La problemática de la adaptación del derecho canónico en perspectiva ecumenista. Publicado en « Estudios de Deusto » VIII (1961) 274-362. – Bilbao 1961. 89 p.

609 Journet, Charles - Jacques Maritain - Philippe de la Trinité : Le péché de l'ange. Peccabilité, nature et surnature. (Bibliothèque de théologie historique.) – Beauchesne, Paris 1961. 245 p. (25 NF)

610 Juritsch, Martin, SAC : Sinn und Geist. Ein Beitrag zur Deutung der Sinne in der Einheit des Menschen. (Studia Friburgensia, NF 28.) – Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1961. XX-323 S. (32 Fr.)

611 Kapp, K. William : Toward a science of man in society. A positive approach to the integration of social knowledge. (Studies in Social Life, VI.) – Nijhoff, The Hague 1961. XV-229 p. (geb. 20.75 Gulden)

612 Kaulbach, Friedrich : Die Metaphysik des Raumes bei Leibniz und Kant. (Kantstudien, Ergänzungshefte, 79.) – Universitätsverlag, Köln 1960. 152 S. (kart. 12 DM)

613 Kovach, Francis J. : Die Ästhetik des Thomas von Aquin. Eine genetische und systematische Analyse. (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, III.) – De Gruyter, Berlin 1961. 279 S. (geb. 32 DM)

614 Kraus, Annie : Vom Wesen und Ursprung der Dummheit. – Hegner, Köln-Olten 1961. 124 S. (geb. 10.80 DM)

615 Lamarche, Paul, SJ : Zacharie IX-XIV. Structure littéraire et Messianisme. (Etudes bibliques.) – Gabalda, Paris 1961. 168 p.

616 Leblond, Germain, OSB : Fils de Lumière. L'inhabitation personnelle et spéciale du Saint-Esprit en notre âme selon saint Thomas d'Aquin et saint Jean de la Croix. – Abbaye Ste Marie de la Pierre-Qui-Vire, Saint Léger-Vauban 1961. 374 p. (25 NF)

617 Leblond, Germain, OSB : Soleil de justice. Présence permanente du Christ en gloire à notre âme, par les sacrements. Présence de la Vierge Marie. – Abbaye Ste-Marie de La Pierre-Qui-Vire, Saint Léger-Vauban 1961. 261 p. (16 NF)

618 de Lestapis, Stanislas, SJ : Geburtenregelung – Geburtenkontrolle. Mit einer Einführung v. Michel Riquet SJ. – Herder, Freiburg-Basel-Wien 1961. 312 S. (geb. 28.80 DM)

619 Levasseur, Jean-Marie : Le lieu théologique « Histoire ». Contribution à une ontologie et introduction à une méthodologie. – Editions du Bien Public, Trois-Rivières (Canada) 1960. 231 p. (br. 4 $)

620 Linke, Paul Ferdinand : Niedergangserscheinungen in der Philosophie der Gegenwart. Wege zu ihrer Überwindung. – Reinhardt, München-Basel 1961. 154 S. (geb. 12.50 Fr.)

621 Lüthi, Kurt : Gott und das Böse. Eine biblisch-theologische und systematische These zur Lehre vom Bösen, entworfen in Auseinandersetzung mit Schelling und Karl Barth. (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie, Bd. 13.) – Zwingli Verlag-Zürich-Stuttgart 1961. 296 S. (23 Fr.)

622 Lutz, Heinrich : Ragione di stato und christliche Staatsethik im 16. Jahhundert. Mit Textanhang : Die Machiavelli-Kapitel aus Kardinal Reginald Pole's « Apologia ad Carolum Quintum Caesarem ». (Kathol. Leben u. Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung, 19.) – Aschendorff, Münster i. W. 1961. 63 S. (kart. 4.80 DM)

623 Mausbach, Joseph : Katholische Moraltheologie. I. Bd. : Die allgemeine Moral, 9. verb. Aufl. ; II. Bd. : Die spezielle Moral, 1. Teil : Der religiöse Pflichtenkreis, 9. verb. Aufl. ; III. Bd. : Die spezielle Moral, 2. Teil : Der irdische Pflichtenkreis, 10. neubearb. Aufl. v. Gustav Ermecke. – Aschendorff, Münster 1959, 1960, 1961. xxxii-444, xxx-398, li-784 S. (geb. 23, 21, 39.50 DM)

624 McInerny, Ralph : The logic of analogy. An interpretation of St.Thomas. – Nijhoff, The Hague 1961. x-184 p. (15.65 Gulden)

625 McNamara, Marie Aquinas, OP : L'amitié chez Saint Augustin. Traduction de J. Boulangé et F. Van Groenendael SJ. (Collection « Théologie, Pastorale et Spiritualité, Recherches et Synthèses », X.) – Lethielleux, Paris 1961. vii-235 p. [Originaltitel : « Friendship in Saint Augustine ». Fribourg 1958.]

626 van Melsen, Andrew G. : Science and technology. (Duquesne Studies, Philosophical Series, 13.) – Duquesne University Press, Pittsburgh ; Nauwelaerts, Louvain 1961. ix-373 p. (geb. 6.95 $)

627 Monden L., SJ : Theologie des Wunders. – Herder, Freiburg i. Br.-Basel-Wien 1961. 357 S. (geb. 29.50 DM) [Originaltitel : « Het Wonder ». Utrecht 1958.]

628 Newman, John Henry : Predigten, Gesamtausgabe, III. Predigten zu verschiedenen Anlässen. Übers. v. der Newman-Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner v. Weingarten, Bd. 10. – Schwabenverlag, Stuttgart 1961. 390 S.

629 Ohm, Thomas, OSB : Wichtige Daten der Missionsgeschichte. Eine Zeittafel. 2., erweit. u. verbess. Aufl. (Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster Westf., Heft 4.) – Aschendorff, Münster i. W. 1961. 290 S. (geb. 27.50 DM)

630 Orbe, Antonio, SJ : La unción del Verbo. Estudios Valentinianos, Vol. III. (Analecta Gregoriana, 113.) – Università Gregoriana, Roma 1961. xviii-717 p. (7000 L)

631 Paul of Pergula : Logica and Tractatus de sensu composito et diviso. Edited by Sr. Mary Anthony Brown, OSF. (Franciscan Institute Publications, Text Series, 13.) – The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N. Y. ; Schöningh, Paderborn 1961. xiv-162 p.

632 Piemontese, Filippo : Filosofia ed esistenza. Saggio sulle strutture esistenziali della ricerca speculativa. (Biblioteca del « Giornale di Metafisica », 14.) – Società Editrice Internazionale, Torino 1961. 202 p. (1500 L)

633 Plassmann, Otto : Das Almosen bei Johannes Chrysostomus. – Aschendorff, Münster 1961. 100 S. (kart. 5.80 DM)

634 Prat F., SJ : La théologie de saint Paul. Présentée par J. Daniélou. Première partie. (Bibliothèque de Théologie historique.) – Beauchesne, Paris 1961. viii-608 p. (25 NF)

635 PRIGENT, Pierre : L'épître de Barnabé I-XVI et ses sources. (Etudes bibliques. Les Testimonia dans le Christianisme primitif.) – Gabalda, Paris 1961. 240 p.

636 PRUCHE, Benoit, OP : Histoire de l'Homme, mystère de Dieu. Une Théologie pour les laïcs. – Desclée de Brouwer, [Bruges] 1961. 451 p. (240 FB)

637 RAHNER, Karl - Joseph RATZINGER : Episkopat und Primat. (Quaestiones disputatae, 11.) – Herder, Freiburg-Basel-Wien 1961. 125 S.

638 REHRL, Stefan : Das Problem der Demut in der profan-griechischen Literatur im Vergleich zu Septuaginta und Neuem Testament. (Aevum christianum, Salzburger Beiträge zur Religions- u. Geistesgeschichte des Abendlandes, 4.) – Aschendorff, Münster 1961. 228 S. (geb. 21 DM)

639 RUNES, Dagobert D. : The art of thinking. – Philosophical Library, New York 1961. 90 p. (geb. 2.75 $)

640 SABOURIN, Léopold, SJ : Rédemption sacrificielle. Une enquête exégétique. (Studia, Recherches de Philosophie et de Théologie, publiées par les Facultés SJ de Montréal, 11.) – Desclée de Brouwer, [Bruges] 1961. 492 p. (280 FB)

641 SALIN, Edgar : Berufung und Beruf. Rektoratsrede, gehalten an der Jahresfeier der Universität Basel am 24. Nov. 1961. (Basler Universitätsreden, 46.) – Helbing & Lichtenhahn, Basel 1961. 46 S. (3 Fr.)

642 SAUER, Rainer : Untersuchungen zum platonischen Freiheitsbegriff. Philosoph. Dissertation, Frankfurt 1961. 145 S.

643 SCHAMONI, Wilhelm : Ordonner diacres des pères de famille. Traduit de l'allemand par P. WINNINGER. (Présence chrétienne.) – Desclée de Brouwer, [Bruges] 1961. 156 p. (57 FB) [Originaltitel : « Familienväter als geweihte Diakone ». Paderborn 1953.]

644 SCHLOEMANN, Martin : Natürliches und gepredigtes Gesetz bei Luther. Eine Studie zur Frage nach der Einheit der Gesetzesauffassung Luthers mit besonderer Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit den Antinomern. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 4.) – Töpelmann, Berlin 1961. IX-137 S.

645 SCHNACKENBURG, Rudolf : Die Kirche im Neuen Testament. Ihre Wirklichkeit und theologische Deutung, ihr Wesen und Geheimnis. (Quaestiones disputatae, 14.) – Herder, Freiburg-Basel-Wien 1961. 172 S. (br. 10.80 DM)

646 SCHÖLLGEN, Werner : Konkrete Ethik. – Patmos-Verlag, Düsseldorf 1961. 496 S. (geb. 24 DM)

647 SCHOLZ, Heinrich : Mathesis Universalis. Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft. Hrsg. v. Hans HERMES, Friedrich KAMBARTEL, Joachim RITTER. – Schwabe, Basel-Stuttgart 1961. 483 S. (geb. 38 Fr.)

648 SCHOOYANS, Michel : Bibliographie philosophique de saint Albert le Grand (1931-1960). – Separata da : Revista da Universidade Católica de São Paulo, 21 (1961) 36-88. São Paulo 1961. 55 p.

649 SECKLER, Max : Instinkt und Glaubenswille. Gesichtspunkte zu einer Theologie der Bekehrung nach Thomas von Aquin. – Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1961. 281 S. (geb. 24.80 DM)

650 SIEGMUND, Georg : Sein oder Nichtsein. Die Frage des Selbstmordes. – Paulinus-Verlag, Trier 1961. 211 S. (geb. 14.80 DM)

651 Southern R. W. : Gestaltende Kräfte des Mittelalters. Das Abendland im 11. und 12. Jahrhundert. Deutsche Übers. aus d. Englischen v. Friedrich Schöne. – Kohlhammer, Stuttgart 1960. 265 S. (geb. 29.50 DM)

652 Stupperich, Robert : Der unbekannte Melanchthon. Wirken und Denken des Praeceptor Germaniae in neuer Sicht. – Kohlhammer, Stuttgart 1961. 244 S. (geb. 19.80 DM)

653 Suhard, Kard. [Emmanuel] : Der Priester in der Welt des Menschen. (Der Christ in der Zeit). – Rex-Verlag, Luzern 1961. 198 S. (11.50 Fr. [Originaltitel : « Le prêtre dans la cité » (Hirtenschreiben), Paris 1949. Übers. v. August Berz.]

654 Synave, Paul, OP † - Pierre Benoit OP : Prophecy and Inspiration. A Commentary on the Summa Theologica II-II, Questions 171-178. – Desclée, New York-Rome-Paris-Tournai 1961. 186 p. (geb. 150 BF)

655 Tauler, Johannes : Predigten. Vollständige Ausgabe. Übertragen und hrsg. v. Georg Hofmann. – Herder, Freiburg-Basel-Wien 1961. 648 S. (geb. 38 DM)

656 Torrell, Jean-Pierre, OP : La théologie de l'Episcopat au premier Concile du Vatican. (Unam Sanctam, 37.) – Editions du Cerf, Paris 1961. 334 p.

657 Turiel, Bienvenido, OP : El Habito – Cualidad. [Teildruck Diss. phil. Manila.] – Convento de S. Pedro Mártir, Madrid 1961. 152 p.

658 Ulrich, Ferdinand : Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage. (Horizonte, 8.) – Johannes-Verlag, Einsiedeln 1961. 463 S. (geb. 35 Fr.)

659 Utz, Arthur [OP] : Grundsatzfragen des öffentlichen Lebens. Bibliographie (Darstellung und Kritik). Recht, Gesellschaft, Wirtschaft, Staat. Bd. I (1956-1959). Unter Mitwirkung von W. Büchi, H. Th. Conus, B. v. Galen. – Herder, Freiburg-Barcelona-Basel usw. 1960. 446 S. (geb. 36.80 DM, Subskript. 33 DM)

660 Via Boada, Luis : La paleontología en el momento actual. Justificación de un programa de Paleontología para la licenciatura de Ciencias Geológicas. Oración inaugural del Curso Académico 1961-62. – Seminario Conciliar de Barcelona 1961. 112 p.

661 Volk, Hermann : Die Einheit der Kirche und die Spaltung der Christenheit. – Aschendorff, Münster 1961. 31 S. (kart. 2.40 DM)

662 Walz, Angelo, OP : I Domenicani al Concilio di Trento. – Herder, Roma 1961. xvi-438 p. (3500 L, 28 DM)

663 Wenzel, Paul : Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts. (Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie, Ed. 1.) – Ludgerus-Verlag, Essen 1961. xvii-254 S. (br. 28 DM)

664 William, Franz Michel : Das Leben Jesu im Land und Volke Israel, 2. Band mit 25 Bildern auf 16 Bildseiten. – Herder, Freiburg-Basel-Wien 1961. 391 S. (geb. 23.50 DM)

B. Zeitschriften und Sammelwerke

AF = Filosofia della alienazione [555]
CWW = Der Christ und die Weltwirklichkeit [552]
EAC = Les sources de Plotin [558]
ED = L'existence de Dieu [560]
MFCG = Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, 1 [562]
PACPA = Philosophy and Psychiatry [564]
PMM = Philosophy and the modern mind [563]
RSM = Relativism and the Study of Man [565]
SE = Sentire Ecclesiam [567]
SJP = Salzburger Jahrbuch f. Philosophie V/VI [566]

I. PHILOSOPHIE

Allgemeines :

665 Thèses de doctorat concernant les sciences philosophiques et théologiques soutenues en France pendant l'année 1960. RSPT 45 (1961) 560-564.

666 Bibliographia carmelitana annualis 1959. Carm 7 (1960) 351-478.

667 Scheltens G. : Enkele aspekten van het wijsgerig denken. TP 23(1961) 195-217.

668 Breton S. : L'acte philosophique et sa recherche d'unité. *ED* (1961) 251-265.

669 Fellermeier J. : Das Problem der christlichen Philosophie. FZPT 7 (1960) 375-390.

670 van Riet G. : Foi chrétienne et réflexion philosophique. ETL 37 (1961) 417-449.

671 Geffré Cl.-J., OP : Philosopher dans la foi. Etienne Gilson - Jacques Maritain. VS 104 (1961) 220-230.

672 Pellegrino U. : Teologia e metafisica. SC 89 (1961) 290-295. [zu : J. Pieper, Was heißt philosophieren, München 1956.]

673 Sanchez-Ruiz J. M., SDB : El problema de la filosofía española. EFil 10 (1961) 79-113.

Logik — Sprachphilosophie :

674 Simmons E. D. : The nature and limits of logic. Thom 24 (1961) 47-71.

675 Ferrari L. : « Abstractio totius » and « abstractio totalis ». Thom 24 (1961) 72-89.

676 Oesterle J. A. : The significance of the universal *ut nunc*. Thom 24 (1961) 163-174.

677 Simmons E. D. : Demonstration and self-evidence. Thom 24 (1961) 137-162.

678 Prohaska L. : Das Wort in Krise und Erneuerung. *SJP* 5/6 (1961/62) 211-224.

679 Pei M. : Relativism in linguistics. *RSM* (1961) 216-235.

680 Weaver R. M. : Relativism and the use of language. *RSM* (1961) 236-254.

681 Warnach V., OSB : Wort und Wirklichkeit bei Anselm von Canterbury. *SJP* 5/6 (1961/62) 157-176.

682 McNicholl A. J., OP : The contemporary challenge to the traditional ideal of science. Thom 24 (1961) 583-604.

Naturphilosophie :

683 Bolzán J. E. : Boletín de filosofía de las ciencias. Sapt 16 (1961) 128-140.

684 Selvaggi F., SJ : La conoscenza del mondo fisico. CC 112 IV (1961) 477-489.

685 Glutz M. A., CP : Order in the philosophy of nature. Thom 24 (1961) 402-418.

686 Paniker R. : El sentido cósmico de la ciencia. Sapt 16 (1961) 90-111.

687 Marianus a Sobienie, OFMCap : Cosmologia Valeriani Magni OFMCap (1586-1661). CF 31 (1961) 609-636.

688 Wallace W. A., OP : St. Thomas Aquinas, Galileo and Einstein. Thom 24 (1961) 1-22.

689 Smith V. E. : Modern Physics and thomistic Philosophy. *PMM* (1961) 1-19.

690 von Brandenstein B. : Über den Grund der Zufallswahrscheinlichkeit. *SJP* 5/6 (1961/62) 315-317.

691 Luyten N. A., OP : Philosophisches zum Materiebegriff. PJ 69 (1961-62) 125-133.

692 Krapiec A. M., OP : Die Theorie der Materie in physikalischer und philosophischer Sicht. PJ 69 (1961-62) 134-176.

693 O'Flynn Brennan S. : ΦΥΣΙΣ. The meaning of 'Nature' in the aristotelian philosophy of nature. Thom 24 (1961) 383-401.

694 McKeon R. P. : Medicine and philosophy in the 11th and 12th centuries. The problem of Elements. Thom 24 (1961) 211-256.

695 Webb B., OSB : Hylomorphism, gravity and 'tertiary' matter. Thom 24 (1961) 23-46.

696 Thum B., OSB : Versuch über die Quantität im Anschluß an die Theorie der Wellenfelder. *SJP* 5/6 (1961/62) 319-350.

697 Moreno A. : Critica de Frege a una demostración de Leibniz y definición del concepto de numero con medios lógicos puros. Sapt 16 (1961) 140-144.

698 Kocourek R. A. : Motionless motion. Thom 24 (1961) 419-430.

699 Wallace W. A., OP : Gravitational motion according to Theodoric of Freiberg. Thom 24 (1961) 327-352.

700 Weisheipl J. A., OP : The celestial movers in medieval physics. Thom 24 (1961) 286-326.

701 Jocelyn M., Sr OP : Time, the number of movement. Thom 24 (1961) 431-438.

702 Juhos B. : Die zweidimensionale Zeit. AP 11 (1961) 3-27.

703 Dubois J., OP : Trois interprétations classiques de la définition aristotélicienne du temps. RT 61 (1961) 399-429. [zu : Hamelin, Ross, Carteron.]

704 Gutierrez G., OP : Naturaleza, sustancia y sintesis de la vida. EFil 10 (1961) 41-78.

705 Scelzi G., CSsR : Possibilità della sintesi d'un vivente dalla materia inorganica. DT 64 (1961) 266-295.

706 Boné E., SJ : Ein Standardwerk der Entwicklungslehre. Or 25 (1961) 226-227. [zu : Das stammesgeschichtliche Werden der Organismen und des Menschen, Bd. I, Freiburg i. Br. 1959.]

707 Nogar R. J., OP : From the fact of evolution to the philosophy of evolutionism. Thom 24 (1961) 463-501.

708 Smith V. E. : Evolution and entropy. Thom 24 (1961) 441-462.

709 Zirkle C. : Human Evolution and Relativism. *RSM* (1961) 23-44.

710 Röösli J. : Die Idee der Evolution von P. Teilhard de Chardin. SKZ 129 (1961) 481-484, 497 f., 509-511, 522-525, 537 f..

711 Boros L. : Evolution und Metaphysik. Eine Entgegnung. Or 25 (1961) 237-241. [zu : J. Röösli : 710.]

712 Meyer G., OP : Teilhard de Chardin und seine Interpreten. NO 15 (1961) 361-369.

Psychologie : s. a. 1178-80 (Leben, Bewußtsein, Denken : Plotin).

713 Pohier J.-M. - D. H. Salman : Bulletin de psychologie. Psychologie, morale et religion. RSPT 45 (1961) 456-501 ; 721-747.

714 Pohier J.-M., OP : Bulletin psychologique. VSs 14 (1961) 119-132.

715 Quiles I., SJ : Das Wesen des Menschen. Sch 36 (1961) 373-400.

716 Walgrave J. H. : Het spaanse mensbeeld. Unamuno en Ortega y Gasset. TP 23 (1961) 428-456.

717 Heuts M. J. : Hedendaagse evolutietheorieën en de definitie van de mens. TP 23 (1961) 218-236.

718 Moraczewski A. S., OP : Mind, brain and biochemistry. Thom 24 (1961) 519-543.

719 Callus D. A., OP : The origins of the problem of the unity of form. Thom 24 (1961) 257-285.

720 Yardan J., CSC : Aristotelianism, Pegis, and the *Summa contra Gentiles*, II, 56. NS 35 (1961) 369-372. [zum Leibseeleverhältnis.]

721 Verdú A., SJ : El problema de la inmortalidad del alma según el budismo primitivo en China. Pens 17 (1961) 311-331.

722 Bomba R. : Die Identität im Erkenntnisakt bei Thomas von Aquin. PJ 69 (1961-62) 75-100.

723 Stock E. M., OP : Conscience and superego. Thom 24 (1961) 544-579.

724 Windischer H. : Vom unglücklichen Bewußtsein. *SJP* 5/6 (1961/62) 225-243.

725 Haymond W. S. : Is distance an original factor in vision ? MS 39 (1961-62) 39-60.

726 Buytendijk F. J. J. : Enige aspecten van het tasten. TP 23 (1961) 403-427.

727 Etienne J. : L'imaginaire donne à penser. ETL 37 (1961) 409-416.

728 Purkiss M. U., OP : La naturaleza del « sensus communis » en la psicología de Santo Tomás. Salm 8 (1961) 295-336.

729 Hoeres W. : Die illuminatio phantasmatis im Spiegel von Schulmeinungen. *SJP* 5/6 (1961/62) 177-198.

730 Haider F. : Eigenart und Funktion des Denkens in tiefenpsychologischer Sicht. *SJP* 5/6 (1961/62) 245-262.

731 Jankélévitch V. : La pensée de la mort et la mort de l'être pensant. *AF* 1961, III, 231-243.

732 Nuttin J. : Problèmes de psychologie de la motivation humaine. RPL 53 (1961) 348-370.

733 Klubertanz G. P., SJ : The root of freedom in St. Thomas's later works. Greg 42 (1961) 701-724.

734 Bally G. : Le jeu et le propre de l'homme. *AF* 1961, III, 217-230.

735 Carmichael L. : Absolutes, Relativism, and the scientific Psychology of human nature. *RSM* (1961) 1-22.

736 Beirnaert L. : Expérience spirituelle et psychothérapie. VSs 14 (1961) 111-118.

737 Wyrsch J. : Psychopathologie und Daseinsanalyse. – Psicopatologia e analisi esistenziale [Trad. di O. M. Nobile]. *AF* 1961, III, 199-208, 209-215.

738 Cargnello D. : Dal naturalismo psicoanalitico alla fenomenologia antropologica della Daseinsanalyse : da Freud a Binswanger. *AF* 1961, III, 127-198. [p. 193-198 : Scritti scientifici di Ludwig Binswanger.]

739 Higgins J. W. : Some considerations of psychoanalytic theory preliminary to a philosophical inquiry. *PACPA* 35 (1961) 21-44.

740 Fisher A. L.: Freud and the image of man. *PACPA* 35 (1961) 45-77.

741 Ancona L. : Le pansexualisme de Freud. Une grossière erreur à corriger. VSs 14 (1961) 99-106.

742 Plé A., OP : Postface. VSs 14 (1961) 107-110. [zu L. Ancona : 741].

743 Allers R. : Ontoanalysis : A new trend in psychiatry. *PACPA* 35 (1961) 78-88.

744 Duval B. S.,: Reflexions on the metaphysical bases of psychiatric principles. *PACPA* 35 (1961) 89-108.

Metaphysik – Ontologie : s. a. 1230 f. (Metaphysik : Avicenna), 1178 (Sein : Plotin), 872 (Ordnung).

745 Wilmsen A. : Zum Begriff des Gegenstandes in der Metaphysik des Aristoteles. *SJP* 5/6 (1961/62) 15-47.

746 de Vries J., SJ : Der Zugang zur Metaphysik : Objektive oder transzendentale Methode ? Sch 36 (1961) 481-496.

747 Penati G. : Punto di partenza e metodo della metafisica realistica secondo E. Coreth. RFN 53 (1961) 407-413. [zu 29]

748 Lotz J. B., SJ : Scholastische Urteilslehre und Hegelsche Seinsdialektik. Gustav Siewerths Stellungnahme zu meinem Buch « Das Urteil und das Sein ». Sch 36 (1961) 550-565.

749 Ulrich F. : Das Problem einer « Metaphysik in der Wiederholung ». *SJP* 5/6 (1961/62) 263-298.

750 Bonetti I. : Il problema di fondo della metafisica tomista : L'« essere » e la struttura del concetto di ente. RFN 53 (1961) 337-352.

751 Corrado da Alatri, OFMCap : La logica dell'essere in S. Bonaventura. MF 61 (1961) 157-197.

752 Vergote J. : Het begrip « zijn, bestaan » in het Egyptisch en het Koptisch. TP 23 (1961) 302-309.

753 Lamotte E. : La notion d'être dans le vocabulaire bouddhique. TP 23 (1961) 310-317.

754 Ryckmans G. : L'idée d'existence en sémitique. TP 23 (1961) 318-322.

755 Müller M. : Über zwei Grundmöglichkeiten abendländischer Metaphysik – oder Sein, Existenz und Freiheit in der abendländischen Ontologie. PJ 69 (1961-62) 1-18.

756 Krings H. : Sinn und Ordnung. PJ 69 (1961-62) 19-33.

757 Pompei A., OFMConv : De formalitatibus, modis et rebus scotistarum doctrina. Accedit « Quaestio de formalitate » Nicolai Lakmann, OFMConv († 1479). MF 61 (1961) 198-275. [Textedit. Clm 27105, fol. 91r-100r : S. 251-275.]

758 Bauer J. : Über Vielheit, Endlichkeit und Zusammengesetztheit. *SJP* 5/6 (1961/62) 299-313.

759 Crescini A. : La molteplicità nella filosofia del Bergson. RFN 53 (1961) 414-419.

760 Rehrl S. : Zur Frage der Usia bei Aristoteles. *SJP* 5/6 (1961/62) 49-64.

761 Tonelli G. : Critiques of the notion of substance prior to Kant. TP 23 (1961) 285-301.

Erkenntniskritik : s. a. 792 (Wahrheit : Anselm v. Canterbury).

762 Kane W. H., OP : Details of a thomistic critique of knowledge. NS 35 (1961) 445-477.

763 McNicholl A. J., OP : Epistemology and metaphysics. Ang 38 (1961) 200-212. [zu : G. van Riet, Problèmes d'épistémologie, Louvain 1960.]

764 McWilliams J. A., SJ : The metaphysics of knowledge. *PACPA* 35 (1961) 14-20.

765 Aspel P. J., OMI : A critique of Santayana's Epistemology. MS 39 (1961-62) 1-21.

766 Severino E. : Riflessioni sul senso della verità. RFN 53 (1961) 215-254.

767 Cronin T. J., SJ : Eternal truths in the thought of Suárez and of Descartes. MS 38 (1960-61) 269-288 ; 39 (1961-62) 23-38.

768 Verbeke G. : Errores philosophorum. Coëxistentie van waarheid en dwaling in de filosofische bezinning. TP 23 (1961) 369-402.

769 Miller R. G., CSB : Realistic and unrealistic empiricism. NS 35 (1961) 311-337.

770 Kremer K. : Die Anschauung der Ammonius (Hermeiou)-Schule über den Wirklichkeitscharakter des Intelligiblen. Über einen Beitrag der Spätantike zur platonisch-aristotelischen Metaphysik. PJ 69 (1961-62) 46-63.

771 Roig Gironella J., SJ : Para la historia del nominalismo y de la reacción antinominalista de Suárez. Pens 17 (1961) 279-310.

772 Wassmer T. A., SJ : The Kantian unity of pure apperception. Thom 24 (1961) 90-107.

773 Strauss L. : « Relativism ». *RSM* (1961) 135-157.

774 Tilliette X. : La foi philosophique et le langage des chiffres selon K. Jaspers. *ED* (1961) 77-94.

Theodizee – Religionsphilosophie : s. a. 986 (natürl. Offenbarung : Röm 1, 20), 1181 (Mythos : Plotin).

775 Dalmáu J. M., SJ : La ciencia de Dios acto puro. EE 35 (1960) 105-112.

776 Fartos Martinez M. : Teodicea de precisión matemática. Salm 8 (1961 447-459.

777 Bouillard H. : Le refus de la théologie naturelle dans la théologie protestante contemporaine. *ED* (1961) 95-108.

778 Doherty K. F., SJ : The Demiurge and the Good in Plato. NS 35 (1961) 510-524.

779 Kuspit D. B. : Whitehead on Divinity. AP 11 (1961) 64-171.

780 Birault H. : De l'être, du divin et des dieux chez Heidegger. *ED* (1961) 49-76.

781 Cornélis H. : Aperçu comparatif sur la théodicée indienne. *ED* (1961) 319-329.

782 Jolif J.-Y. : Remarques sur la signification philosophique de l'athéisme. *ED* (1961) 13-18.

783 Cottier G. M. M. : Les voies de l'athéisme dans le marxisme. *ED* (1961) 19-33.

784 Dondeyne A. : L'athéisme contemporain et le problème des attributs de Dieu. ETL 37 (1961) 462-480.

785 Dondeyne A. : L'expérience préphilosophique et les conditions anthropologiques de l'affirmation de Dieu. *ED* (1961) 147-166.

786 Robert H.-D. : Connaissance et inconnaissance de Dieu, au plan de la raison. *ED* (1961) 331-351.

787 Charlier L. : Les cinq voies de saint Thomas. Leur structure métaphysique. *ED* (1961) 181-227.

788 Fabro C. : L'existence de Dieu dans l'œuvre de Kierkegaard. *ED*(1961) 37-47.

789 Colin P. : Le théisme actuel et les preuves classiques de l'existence de Dieu. *ED* (1961) 135-146.

790 de Petter D. : Le caractère métaphysique de la preuve de l'existence de Dieu et la pensée contemporaine. *ED* (1961) 167-178.

791 Robert J.-D. : Essai d'une preuve de Dieu comme fondement ultime de la vérité scientifique. *ED* (1961) 267-294.

792 Rassam J. : Existence et vérité chez saint Anselme. AdP 24 (1961) 330-337. [Ontolog. Gottesbeweis.]

793 Bausola A. : A proposito del perfezionamento leibniziano dell'argomento ontologico : il carteggio Leibniz-Eckhard. RFN 53 (1961) 281-297.

794 Vergote A. : L'accès à Dieu par la conscience morale. ETL 37 (1961) 481-502.

795 Walgrave J.-H. : La preuve de l'existence de Dieu par la conscience morale et l'expérience des valeurs. *ED* (1961) 109-132.

796 Geffré C.-J. : Théologie naturelle et révélation dans la connaissance du Dieu un. *ED* (1961) 297-317.

797 Catania F. J : Albert the Great, Boethius, and divine infinity. RTAM 28 (1961) 97-114.

798 Pegis A. C. : St. Thomas and the origin of creation. *PMM* (1961) 49-65.

799 Cortabarria A., OP : La eternidad del mundo a la luz de las doctrinas de San Alberto Magno. EFil 10 (1961) 5-39.

800 de Finance J. : La liberté créée et la liberté créatrice. *ED* (1961) 229-244.

801 Capitte F. : L'échec de l'homme et la suprême infaillibilité de Dieu. *ED* (1961) 245-250.

802 Snijders A. : Gnoseologie van het mythische denken. TP 23 (1961) 457-493.

803 de Rosa G., SJ : La religione nella vita e nel pensiero di Spinoza. DT 64 (1961) 241-265.

804 Walgrave J.-H., OP : Philosophie analytique et religion. AdP 24 (1961) 277-329. [Übers. aus TP 22 (1960) 77-111.]

805 Collins J. : The religious theme in Existentialism. *PMM* (1961)20-48.

806 Meyer H. : Zur östlichen Existenzphilosophie. *SJP* 5/6 (1961/62) 199-207. [Religionsphilos.]

Ethik :

807 Egenter R. : Dietrich von Hildebrands « Christliche Ethik ». MTZ 12 (1961) 145-153.

808 Kalinowski J. : Métathéorie du système des règles de l'agir. RUO 31 (1961) 183*-212*.

809 Gould J. A. : Aristotle and intuitionism. NS 35 (1961) 363-368. [Ethischer Intuitionismus]

810 Albert H. : Ethik und Meta-Ethik. Das Dilemma der analytischen Moralphilosophie. AP 11 (1961) 28-63.

811 Rahner K., SJ : Der Anspruch Gottes und der Einzelne. *CWW* (1960) 53-64. [zur Existenzialethik]

812 Wiederkehr D., OFMCap : Situationsethik bei Emil Brunner. « Das Gebot und die Ordnungen ». FZPT 7 (1960) 139-161.

813 Schoeck H. : Relativistic absolutists and public policies. *RSM* (1961) 74-95.

814 von Mises L. : Epistemological Relativism in the Sciences of human action. *RSM* (1961) 117-134.

815 Leoni B. : Some reflections on the « relativistic » meaning of « Wertfreiheit » in the study of man. *RSM* (1961) 158-174.

816 Egenter R. : Über die sittliche Bedeutsamkeit von Werten. *SJP* 5/6 (1961/62) 351-363.

817 Soleri G. : Sulla morale del comunismo marxista. Sapz 14 (1961) 213-246.

818 Seelhammer N. : Von Sinn und Grenzen der Verantwortung. TTZ 70 (1961) 273-291.

819 Wylleman A. : P. Ricœur : Eindigheid en schuld. De grenzen van een ethische wereldbeschouwing. TP 23 (1961) 527-546. [zu : Philosophie de la volonté, 2 vol., Paris 1949-60.]

820 Hennig J. : Abartigkeit als Seinsverfehlung. SR 60 (1961) 1022-1030.

Rechts- und Gesellschaftsphilosophie :

821 Geiger W. : Zur Fundierung der freien Welt im Recht. SZ 169 (1961-62) 9-21.

822 Schmölz F. M., OP : Mensch und Naturgesetz. Eine Untersuchung anläßlich der 3. Auflage des « Naturrechtes » von Johannes Messner [Innsbruck 1958]. FZPT 7 (1960) 26-51.

823 Küchenhoff G. : Vom Naturrecht zum Liebesrecht. *SJP* 5/6 (1961/62) 395-423.

824 Siegmund G. : Sein oder Nichtsein ? SR 60 (1961) 1151-1170. [zum Selbstmord]

825 Marcic R. : Gottesbild – Rechtsbild – Staatsbild. Kritische Betrachtungen über den Geist der ersten Fassung des Entwurfes zu einem österreichischen Strafgesetz. *SJP* 5/6 (1961/62) 425-462.

826 Utz A. F., OP : Die philosophischen Grundlagen der Wirtschafts- und Sozialpolitik. FZPT 7 (1960) 249-283.

827 Messner J.: Zur Ontologie des Gemeinwohls. *SJP* 5/6 (1961/62) 365-393.

828 Rodriguez V., OP: El hombre, animal social. EFil 10 (1961) 115-118.

829 Hoefnagels H., SJ: Vom «rechten sozialen Leben». Or 25 (1961) 206-211.

830 Reding M.: Die Geschichtlichkeit der sozial-ethischen Ideale. TP 23 (1961) 275-284.

831 Ashley B. M., OP: A social science founded on a unified natural science. Thom 24 (1961) 605-621.

832 Tietz J. W.: Relativism and social control. *RSM* (1961) 197-215.

833 David J.: Aktuelle Sozialprobleme im Lichte der neuen Sozialenzyklika. Or 25 (1961) 165-167.

834 David J.: Aktuelle Sozialprobleme: Was bringt *Mater et Magistra* Neues? Or 25 (1961) 201-203.

835 McKevitt C.: Mater et Magistra. ITQ 28 (1961) 279-288.

836 Mulder T., SJ: Le grandi linee della nuova enciclica sociale. CC 112 III (1961) 279-296.

837 v. Nell-Breuning O., SJ: Mater et Magistra. SZ 169 (1961-62) 116-128.

838 Klaus J.: Lohnbezogene Sozialabgaben und Mittelstandspolitik. NO 15 (1961) 350-356.

839 Wingen M.: Die wirtschaftliche Eigenverantwortung in der Familienpolitik. NO 15 (1961) 175-186, 259-268.

840 Composta D.: Definizione metafisica del lavoro umano. Sal 23 (1961) 363-370.

841 Lercaro G., Card.: Gesù e il mondo attuale del lavoro. Greg 42 (1961) 625-642.

842 Cottier M.-M., OP: Peut-on parler de classe ouvrière? NV 36 (1961) 204-230.

843 Cottier M.-M., OP: Sur la notion de classe ouvrière. NV 36 (1961) 310-311.

844 Hardt T.: Zur Krise des neoliberalen Wunschdenkens. NO 15 (1961) 338-344.

845 v. Hildebrand D.: Der Sinn der Ehe und das Problem der Übervölkerung. SZ 169 (1961-62) 185-201.

846 Birch P.: The changing role of the home in education. ITQ 28 (1961) 289-298.

847 Martin J.: Amoralische Rechtsprechung in Sachen Empfängnisverhütungsmitteln. FZPT 7 (1960) 162-167.

848 Martin J.: Juristen zur Schwangerschaftsunterbrechung. FZPT 7 (1960) 168-170.

849 Escobar C., OFM: Ilicitud del aborto directamente procurado. EE 36 (1961) 473-488.

850 zu Löwenstein F., SJ: Mensch und Stadt. SZ 168 (1961) 370-382.

851 Rusch P.: Politische Ethik. *CWW* (1960) 162-175.

852 Schächer E. J., OSB: Die mittlere Verfassung als die für die meisten Staaten durchschnittlich beste Verfassung. Ein Beitrag zum Problem der idealistisch-realistischen Betrachtungsweise im politischen Denken des Aristoteles. *SJP* 5/6 (1961/62) 65-88.

853 Zapico M., OP: Las migraciones en el derecho internacional. EFil 9 (1960) 455-498.

854 Zapico M., OP: Fundamentación teológica del derecho de migración. CT 88 (1961) 391-415.

855 Pizzorni R., OP: Sul diritto alla resistenza. Sapz 14 (1961) 333-340. [zu: G. Nicoletti, Sul diritto alla resistenza. Ricerche e Studi, Milano 1960.]

856 Rusch P.: A-B-C-Krieg. *CWW* (1960) 151-161.

Geschichtsphilosophie – Kulturphilosophie – Ästhetik – Pädagogik: s. a. 1181 (Mythos u. Poesie: Plotin).

857 Buckley M. J., SJ: A thomistic philosophy of history. NS 35 (1961) 342-362.

858 Fessard G.: Attitude ambivalente de Hegel en face de l'histoire. AdP 24 (1961) 207-241.

859 Hohl H.: Geschichte und Geschichtlichkeit. Ein Beitrag zur Spätphilosophie E. Husserls. PJ 69 (1961-62) 101-124.

860 Rondet H.: Geschichte und Gegenwart. Or 24 (1960) 255-258. [zu: G. Fessard, De l'actualité historique, I-II. Paris 1960.]

861 Jeannière A.: La triple dialectique de l'histoire. Introduction à l'œuvre du Père Gaston Fessard. AdP 24 (1961) 242-259.

862 Vivas E.: Reiterations and second thoughts on cultural Relativism. *RSM* (1961) 45-73.

863 Bubeck H.: Freud als Kulturphilosoph. SR 60 (1961) 1112-1117.

864 Simon Y. R.: On art and morality. NS 35 (1961) 338-341.

865 Minkowski E.: Esquisses poéto-philosophiques. TP 23 (1961) 494-502.

866 Weber F.: Pour une esthétique philosophique. Questions de méthode. A propos du IVe congrès international d'esthétique [Athen 1.-6. IX. 1960]. AdP 24 (1961) 351-369.

867 Padberg R.: Humanismus und christliche Bildung. TG 51 (1961) 358-367.

868 Vacca F.: Autorità e libertà nella scuola nuova. Sapz 14 (1961) 321-332.

II. THEOLOGIE

Allgemeines: s. a. 665 (Theolog. Dissert. Frankreich 1960), 666 (Carmelitan. Bibliogr. 1959.)

869 Salaverri J., SJ: Algunos problemas sobre metodología teológica. EE 36 (1961) 283-301.

870 Nicolas J.-H., OP: La théologie et les théologies. VS 103 (1960) 277-301.

871 Müller O.: Die « ratio » in der Theologie. MTZ 12 (1961) 112-132.

872 Metz J.-B.: Ordre théologique et ordre métaphysique. AdP 24 (1961) 260-276. [= Übers. v. 260.]

873 Semmelroth O., SJ: Dogmatik und Exegese als glaubenswissenschaftliche Disziplinen. Einige Hinweise zur Besinnung. Sch 36 (1961) 497-511.

874 Mondin B., SX: Positivismo logico – Analisi linguistica e teologia. DT 64 (1961) 296-309.

875 Asveld P. : A propos de saint Thomas et de la théologie comme science. ETL 37 (1961) 450-461.

876 Horst U., OP : Über die Frage einer heilsökonomischen Theologie bei Thomas von Aquin. Ergebnisse und Probleme der neueren Forschung. MTZ 12 (1961) 97-111.

877 Stadter E. : Das Problem der Theologie bei Petrus Johannis Olivi OFM auf Grund gedruckter und ungedruckter Quellen. FS 43 (1961) 113-170.

878 Groppo G. : La teologia e il suo « subiectum » secondo il Prologo del « Commento alle Sentenze » di Pietro da Palude, OP († 1342) (In I Sent., Prol., q. III ; q. V, a. 1). Sal 23 (1961) 219-316.

879 Nicolas J. H., OP : Une théologie interrogative. FZPT 7 (1960) 428-433. [zu : K. Rahner, Ecrits théologiques, I-II, Paris-Bruges 1959-60.]

Fundamentaltheologie – Ekklesiologie :

880 Langmead Casserley J. V. : Relativism from a theological standpoint. *RSM* (1961) 96-116.

881 Hossfeld P. : Zum Thema des Religionsvergleichs. TG 51 (1961) 367-370.

882 Kaelin J., OP : Foi et prophétie à l'œuvre dans les religions non-chrétiennes. NV 36 (1961) 270-283.

883 Cornélis H., OP : La foi du bouddhiste. VSs 14 (1961) 420-440.

884 Dupuy B.-D., OP : Le mystère de l'Eglise. Bibliographie organisée. VS 104 (1961) 70-85.

885 Fries H. : De Ecclesia. MTZ 12 (1961) 154-158. [Literaturbericht]

886 Nicolas M.-J., OP : Croire en l'Eglise. VS 104 (1961) 5-15.

887 de Lubac H., SJ : Credo Ecclesiam. *SE* (1961) 13-16.

888 Lacordaire H.-D., OP : L'Eglise de Jésus-Christ. VS 104 (1961) 121-131.

889 Lochet L. : Dimensions évangéliques du monde moderne. VS 104 (1961) 237-256. [Kirche]

890 Häring B., CSsR : Die Kirche ist die Liebe – die vergessene Brüderlichkeit. *CWW* (1960) 21-31.

891 Deissler A. : Das lobpreisende Gottesvolk in den Psalmen. *SE* (1961) 17-49.

892 Daniélou J., SJ : Die Kirche : Pflanzung des Vaters. Zur Kirchenfrömmigkeit der frühen Christenheit. *SE* (1961) 92-103.

893 Bouyer L. : Zur Kirchenfrömmigkeit der griechischen Väter. *SE* (1961) 104-112.

894 Bacht H., SJ : Mönchtum und Kirche. Eine Studie zur Spiritualität des Pachomius. *SE* (1961) 113-133.

895 Camelot P.-Th., OP : Mysterium Ecclesiae. Zum Kirchenbewußtsein der lateinischen Väter. *SE* (1961) 134-151.

896 Ratzinger J. : Die Kirche in der Frömmigkeit des heiligen Augustinus. *SE* (1961) 152-175.

897 Heufelder E., OSB : St. Benedikt von Nursia und die Kirche. *SE* (1961) 176-184.

898 Jungmann J. A., SJ : Die Kirche in der lateinischen Liturgie. *SE* (1961) 185-195.

899 Congar Y. M.-J., OP : Der Platz des Papsttums in der Kirchenfrömmigkeit der Reformer des 11. Jahrhunderts. *SE* (1961) 196-217.

900 Esser K., OFM : Sancta Mater Ecclesia Romana. Die Kirchenfrömmigkeit des heiligen Franziskus von Assisi. *SE* (1961) 218-250.

901 Iserloh E. Die Kirchenfrömmigkeit in der « Imitatio Christi ». *SE* (1961) 251-267.

902 Schneider B., SJ : Die Kirchlichkeit des heiligen Ignatius von Loyola. *SE* (1961) 268-300.

903 Lecler J., SJ : Die Kirchenfrömmigkeit des heiligen Petrus Canisius. *SE* (1961) 301-314.

904 Salaverri J., SJ : Enseñanzas de Molina sobre cuándo se instituyó la Iglesia. EE 35 (1960) 265-286.

905 Behn I. : Die Kirche in der spanischen Mystik des 16. Jahrhunderts. *SE* (1961) 315-349.

906 Wolter H., SJ : Die Kirche im Religionsgespräch zwischen Gregor von Valencia und Lukas Osiander (24. Juli 1591 zu Stuttgart). *SE* (1961) 350-370.

907 Vorgrimler H. : Marginalien zur Kirchenfrömmigkeit Pascals. *SE* (1961) 371-406.

908 von Ivánka E. : Der Kirchenbegriff der Orthodoxie historisch betrachtet. *SE* (1961) 407-429.

909 Geiselmann J. R. : Kirche und Frömmigkeit in den geistigen Bewegungen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. *SE* (1961) 474-530. [zu J. M. Sailer]

910 Geiselmann J. R. : Der Wandel des Kirchenbewußtseins und der Kirchlichkeit in der Theologie Johann Adam Möhlers. *SE* (1961) 531-675.

911 Karrer O. : Newmans Weg in die Kirche und sein Weg in der Kirche. *SE* (1961) 676-742.

912 von Balthasar H. U. : Kirchenerfahrung dieser Zeit. *SE* (1961) 743-768.

913 Rahner K., SJ : Dogmatische Randbemerkungen zur « Kirchenfrömmigkeit ». *SE* (1961) 769-793.

914 Simeon L. M., OP : Volkskirche oder Kirche der Gläubigen ? FZPT 7 (1960) 433-442. [zu : R. Hernegger, Ideologie und Glaube, Nürnberg 1959.]

915 Journet C. : Qui est membre de l'Eglise ? NV 36 (1961) 193-203.

916 Vögtle A. : Der Einzelne und die Gemeinschaft in der Stufenfolge der Christusoffenbarung. *SE* (1961) 50-91.

917 Aubert R. : Die ekklesiologische Geographie im 19. Jahrhundert. *SE* (1961) 430-473.

918 Colombo G. : Il problema dell'episcopato nella costituzione « De Ecclesia catholica » del Concilio Vaticano I. SC 89 (1961) 344-372.

919 Ebneter A. : Der « Heilige » im Protestantismus. Or 25 (1961) 216-220.

920 Schneider B. : Der Heilige in der Kirchengeschichte. Anima 16 (1961) 223-229.

921 Nissiotis N. A. : Die qualitative Bedeutung der Katholizität. TZ 17 (1961) 259-280.

922 Seibel W., SJ : « Bekenntnis » und « Konfession ». SZ 169 (1961-62) 228-232.

923 DE VRIES W., SJ : Römische Zentralgewalt und örtliche Autonomie in der Ostkirche. SZ 169 (1961-62) 46-57.

924 OSUNA A., OP : Notas sobre la « Potestas magisterii ». Salm 8 (1961) 395-422.

925 HAHN V. : Schrift, Tradition und Primat bei Irenäus. TTZ 70 (1961) 233-243, 292-302.

926 LESKOVEC P., SJ : « Il primato di Pietro nella Chiesa ortodossa ». CC 112 IV (1961) 503-512. [zu : La primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe, Neuchâtel 1960.]

927 CROSIGNANI G., CM : Studi sul Concilio ecumenico. DT 64 (1961) 318-322.

928 LABOURDETTE M.-M., OP : Les saints conciles œcuméniques. RT 61 (1961) 373-398. [Literaturbericht.]

929 MAY G. : Das Verhältnis von Papst und Bischöfen auf dem Allgemeinen Konzil nach dem CIC. TTZ 70 (1961) 212-232.

930 THILS G. : Parlera-t-on des évêques au concile ? NRT 83 (1961) 785-804.

931 BARBAINI P. : Per una storia integrale delle dottrine conciliari. SC 89 (1961) 186-204, 243-266.

932 VOLK H. : Kirche und Konzil. (Allgemeine Erwägungen zu dem kommenden Konzil.) TG 51 (1961) 321-335.

933 DUQUOC C., OP : La tradition. LV 53 (1961) 101-114. [Literaturbericht]

934 SEIBEL W., SJ : Fortschritt in der Dogmengeschichte. SZ 168 (1961) 401-415.

Kirche und Staat :

935 STIRNIMANN H., OP : Eglise et Etat. NV 36 (1961) 298-309.

936 COLOMBO C. : La Chiesa e la società civile nel Concilio Vaticano I. SC 89 (1961) 323-343.

937 BARTOLOMEI T. M., OSM : La dottrina sociale della Chiesa sullo Stato e i rapporti fra la Chiesa e lo Stato nella solidarietà e collaborazione. DT 64 (1961) 213-240.

938 WISSING W. : Kirche und Staat in der Bundesrepublik in katholischer Sicht. Vortrag in der Thomas-Morus-Akademie zu Bensberg beim 6. Treffen katholischer und evangelischer Publizisten. TG 51(1961) 401-416.

Kirche und Laie :

939 DUPUY B.-D., OP : Recherches récentes sur le rôle du laïcat dans l'Eglise. Bibliographie organisée. VS 105 (1961) 408-420.

940 DORLAND R., OP : Weltverantwortung und Apostolat. *CWW* (1960) 41-52.

941 BOURDEAU F., CSsR : Action catholique et formation doctrinale. VS 105 (1961) 330-344.

942 SCHMID M. : Bemerkungen und Fragen zur Spiritualität der Laien. *CWW* (1960) 65-110.

943 HENRY A.-M., OP : Les mouvements du laïcat et notre rattachement à l'Eglise. VS 105 (1961) 363-373.

944 RANQUET J.-G., OP : Le devoir d'accueil. VS 105 (1961) 374-384.

945 SUAVET T., OP : Engagement temporel et apostolat de laïc. VS 105 (1961) 385-394.

946 BONDUELLE J., OP : Situation crucifiée de l'apostolat des laïcs. VS 105 (1961) 395-407.

947 Bonaventura d'Arenzano, OFMCap : L'apostolato dei laici nelle prime comunità cristiane. SC 89 (1961) 101-124, 267-289.

948 Vandenberghe B.-H., OP : L'apostolat des laïcs d'après saint Jean Chrysostome. VS 102 (1960) 626-638.

Ökumenische Bewegung :

949 Gaillard J., MB : Foi et sacrement. Jalons pour une théologie œcuménique. VS 102 (1960) 197-201.

950 MacNamara K. : The theology of christian unity. ITQ 28 (1961) 255-278.

951 Bea A., Card : Das Konzil und die Einheit der Christen. SKZ 129 (1961) 457-458.

952 Bea A., Card. : Der Priester als Diener an der Einheit der Christen. SZ 169 (1961-62) 1-9.

953 Bellucci D., SJ : Immobilismo o unità organica ? Il dilemma del Consiglio Mondiale delle Chiese. CC 112 IV (1961) 279-287.

954 Hurley M., SJ : The New Delhi programme of the World Council of Churches. ITQ 28 (1961) 303-317.

955 Leskovec P., SJ : Il Concilio Vaticano II e le vie dell'unione nel pensiero dei teologi ortodossi. CC 112 III (1961) 352-366. (Forts. v. 323]

956 Floridi U. A., SJ : Il Patriarcato di Mosca e l'unione dei cristiani. CC 112 IV (1961) 253-266.

957 Bea A., Card. : Il Concilio sulla via dei protestanti : consensi e difficoltà. CC 112 III (1961) 561-572.

958 Bea A., Card. : Il Concilio sulla via dei protestanti : i suoi possibili contributi. CC 112 IV (1961) 3-13.

959 Ebneter A. : Die Protestanten und das Konzil. Or 24 (1960) 229-233.

960 Refoulé F., OP : Perspectives œcuméniques en Suède. NRT 83 (1961) 833-852.

961 Kaufmann W., OSB : Überlegungen zum Toleranzproblem. SKZ 129 (1961) 534 f., 549 f.

Hl. Schrift – Biblische Theologie : s. a. 1040 (Ehe), 1062 (Glaube); *AT* : 994 (Göttl. Gerechtigkeit u. Vergeltung), 1053 (Gen 3,1-6 : Versuchung i. Paradies), 1190 (Cant. Cant. : Ambrosius u. Augustinus), 1019 (Is 7,14 : Emmanuel), 1003 (Daniel: Menschensohn), *NT* : 1026 (Mt 3,11 ; Lc 3,16 : Taufe), 1144 (Lc 10,38-42 ; I Cor 7; 29-35 : tätiges u. beschauliches Leben) 1037, (Paulus : Priester).

962 Brändle M. : Gottes Wort und Werk. Or 25 (1961) 245 f. [zum gl. Tit. (= Übers. v. « Grands Thèmes bibliques ») Mainz 1960.]

963 Brunner A., SJ : Philosophie und Philosophisches zur Exegese. SZ 169 (1961-62) 81-92.

964 Bea A., Card. : « Libri sacri Deo dictante conscripti ». EE 34 (1960) 329-337.

965 de Tuya A., OP : La inerrancia bíblica y el « hagiógrafo opinante ». EE 34 (1960) 339-347.

966 Elorduy E., SJ : En torno al género bíblico. EE 35 (1960) 113-132.

967 Hamp V. : Genus litterarium in Wunderberichten. EE 34 (1960) 361-366.

968 Nicolau M., SJ : Sentido « plenior » de la Sagrada Escritura. EE 34 (1960) 349-359.

969 Chifflot Th.-G., OP : Note conjointe sur la Bible et l'imagination. VS 104 (1961) 484-495.

970 Beaupère R., OP : La Bible, source de l'imaginaire chrétien. VS 104 (1961) 496-505.

971 Fichtner J. : Seele oder Leben in der Bibel. TZ 17 (1961) 305-318.

972 Ramlot M.-L., OP : Chronique d'Ancien Testament, 3. L'Orient biblique. RT 61 (1961) 430-451.

973 Elorduy E., SJ : La teología de la Alianza y la Escritura. EE 36 (1961) 335-376.

974 Hessler B., OFM : Das Kerygma des Alten Testamentes. WW 24 (1961) 27-39, 145-154.

975 Feuillet A., PSS : Le Cantique des Cantiques et le mystère pascal. Réflexions à propos d'un livre récent [J. Winandy, Le Cantique des Cantiques]. VS 104 (1961) 394-408.

976 Alonso J., SJ : Lección teológica del libro de Jonás. EE 35 (1960)79-93

977 Lohr C. H., SJ : Oral techniques in the Gospel of Matthew. CBQ 23 (1961) 403-435.

978 Dupont J., OSB : L'ambassade de Jean-Baptiste (Matthieu 11,2-6 ; Luc 7,18-23). NRT 83 (1961) 805-821, 943-959.

979 Muñoz Iglesias S. : El Evangelio de Tomás y algunos aspectos de la cuestión sinóptica. EE 34 (1960) 883-894.

980 Leal J., SJ : El autógrafo del IV Evangelio y la arqueología. EE 34 (1960) 895-905.

981 Serafin de Ausejo, OFMCap : El papiro Bodmer II y la exégesis del IV Evangelio. EE 34 (1960) 907-928.

982 Dewailly L.-M., OP : Autour de saint Paul. VS 101 (1959) 150-161 ; 103 (1960) 215-223.

983 Martini C. M., SJ : Tendenze attuali nell'esegesi di san Paolo. CC 112 IV (1961) 396-399.

984 Bieder W. : Paulus und seine Gegner in Korinth. TZ 17 (1961) 319-333.

985 Prümm K., SJ : Das Dynamische als Grund-Aspekt der Heilsordnung in der Sicht des Apostels Paulus. Greg 42 (1961) 643-700.

986 O'Rourke J. T. : Romans 1,20 and Natural Revelation. CBQ 23 (1961) 301-306.

987 Keuck W. : Dienst des Geistes und des Fleisches. Zur Auslegungsgeschichte und Auslegung von Rm 7,25 b. TQ 141 (1961) 257-280.

988 Wulf F., SJ : « Seid meine Nachahmer, Brüder ! » (Phil 3,17). GL 34 (1961) 241-247.

989 Dewailly L.-M., OP : Une communauté naissante : Thessalonique. VS 104 (1961) 359-376 ; 105 (1961) 254-269.

Dogmatik :

990 Lefebvre G., OSB : Le Dieu de notre foi. VS 103 (1960) 527-537.

991 Robert J.-D., OP : Y a-t-il une antinomie entre le Dieu des philosophes et celui d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ? Ang 38 (1961) 213-216.

992 Eis G. : Johannes Praussers Predigt über die Unaussprechlichkeit Gottes. AFP 31 (1961) 323-325.

993 Velasco R., CMF : Providencia y predestinación. Estudio positivo de una cuestión disputada en la Escuela Tomista. RET 21 (1961) 125-151, 249-287.

994 Salguero J., OP : Justicia y retribución divinas en el Antiguo Testamento. CT 88 (1961) 507-526.

995 Brooke O., OSB : The speculative development of the Trinitarian Theology of William of St. Thierry in the « Aenigma fidei ». RTAM 27 (1960) 193-211 ; 28 (1961) 26-58.

996 Guérard des Lauriers L.-B., OP : Echec ou réussite d'un effort théologique. VS 103 (1960) 302-325. [zu Richard de Saint-Victor, La Trinité, éd., trad. G. Salet, Paris 1959.]

997 Somers H., SJ : Image de Dieu. Les sources de l'exégèse augustinienne. REA 7 (1961) 105-125.

998 Termes P. : La formación de Eva en los Padres Latinos hasta San Agustín inclusive. EE 34 (1960) 421-459.

999 Philips G. : La femme dans l'Eglise. ETL 37 (1961) 597-603.

1000 Wulf F., SJ : Gedanken zu einer Theologie des Alters. GL 34 (1961) 337-347.

1001 de Waelhens A. : Pensée mythique et philosophie du mal. RPL 59 (1961) 315-347. [zu : P. Ricœur, Finitude et Culpabilité, 2 vol., Paris 1960.]

1002 Schmidt P. : Macht und Ohnmacht des Teufels. SKZ 129 (1961) 342 f.

Christologie :

1003 Scheifler J. R., SJ : El hijo del hombre en Daniel. EE 34 (1960) 789-804.

1004 Fermín de Ocaña, OFMCap : Concepto de encarnación – incarnare, incarnari – y de unión hipostática en Escoto. EF 62 (1961) 237-248.

1005 Ezquerro J. : Significados del yo. (En torno al problema sicológico de Cristo). RET 21 (1961) 325-328.

1006 Vergallo J. : Valor de algunos métodos psicológicos empleados en nuestros días para el estudio del carácter y personalidad de Cristo. EF 62 (1961) 207-236.

1007 Ezquerro Ramírez J. : Consideraciones en torno a la conciencia humana de Jesús sobre su Persona divina. EE 36 (1961) 461-471.

1008 Duquoc C., OP : La tentation du Christ. LV 53 (1961) 21-41.

1009 Mastroserio D. M., OP : Cristo sacerdote in quanto uomo. La dottrina dell'Angelico. Sapz 14 (1961) 247-260.

1010 Hilgers J. : Le Christ, agneau pascal. VS 102 (1960) 379-388.

1011 Boublík V. : Il primato universale di Cristo Redentore. DT 64 (1961) 193-212.

1012 Leclercq J., OSB : Les sources liturgiques de la dévotion au Sacré-Cœur. VS 104 (1961) 377-393.

1013 Le Thorel J.-L., PSS : Le culte de la Sainte Croix dans la liturgie arménienne. VS 102 (1960) 279-286.

Mariologie :

1014 Laurentin R. : Bulletin marial. VS 105 (1961) 424-433.

1015 Segovia A., SJ : Nota sobre el autor y el contenido de la primera « Mariologia ». EE 35 (1960) 287-311. [zu : Placido Nigido, Summa Sacrae Mariologiae, Panhormi 1602.]

1016 Köster H. M., SAC : Ein Kurztraktat der Mariologie. FZPT 7 (1960) 171-177. [zu : R. Laurentin, Kurzer Traktat der marianischen Theologie, Regensburg 1959.]

1017 Kreider T., OSB : Virgo immaculata. FZPT 7 (1960) 177-181. [zum gl. Tit., Acta Congr. mariol.-mariani 1954, vol. I, VII f. 1-3, XI, XIII-XV, XVII. Romae 1957-58.]

1018 Knackstedt J., OMI : Das Protoevangelium im ordentlichen Lehramt der Kirche in den letzten hundert Jahren. TPQ 109 (1961) 277-291. [zur Immaculata Conceptio.]

1019 Sutcliffe E. F., SJ : The Emmanuel Prophecy of Isaias. « Ecce virgo concipiet, et pariet filium, et vocabitur nomen eius Emmanuel ». Isaias 7,14. EE 34 (1960) 753-765.

1020 Roschini G. M., OSM : La maternità spirituale di Maria presso gli scrittori latini dei secoli VIII-XIII. Mar 23 (1961) 225-295.

1021 Lorenzo da Fara, OFMCap : Natura e grazia nella devozione mariana di Jacopone da Todi. Mar 23 (1961) 296-307.

1022 de Aldama J. A., SJ : La fiesta de la Concepción de María. EE 36 (1961) 427-459.

Sakramentenlehre :

1023 Kreider T., OSB : Kirche und Sakramente. SKZ 129 (1961) 389 f., 399-401. [zu : E. M. Schillebeeckx, Christus, Sakrament der Gottbegegnung, Mainz 1960 ; K. Rahner, Kirche und Sakramente, Freiburg i. Br. 1960.]

1024 Espeja J., OP : La definición del carácter sacramental en Santo Tomás de Aquino. Evolución doctrinal homogénea. CT 88 (1961) 527-558.

1025 Rouillard P., OSB : Les images de la liturgie et notre foi. VS 104 (1961) 514-522.

1026 Turrado L. : El bautismo « in Spiritu sancto et igni ». EE 34 (1961) 807-817. [zu : Mt 3,11 ; Lc 3,16.]

1027 Gutwenger E., SJ : Substanz und Akzidens in der Eucharistielehre. ZKT 83 (1961) 257-306.

1028 Kuničić J., OP : De missa ut vero ac proprio sacrificio secundum S. Thomam. FZPT 7 (1960) 121-138.

1029 Kuničić J., OP : Consecratio eucharistica vere – realiter – proprie sacrificativa. FZPT 7 (1960) 415-424.

1030 Kreider T., OSB : Ist das Wesen des eucharistischen Opfers mit einer Konsekration gegeben ? FZPT 7 (1960) 310-314.

1031 Nicolau M., SJ : La concelebración eucarística. Salm 8 (1961)269-294.

1032 Möllerfeld J., SJ : Der Altar ist Christus. Gedanken zur Altar- und Tabernakelfrömmigkeit. GL 34 (1961) 261-271.

1033 Dorr K. R. : Die Gewissenserforschung. *CWW* (1960) 111-150.

1034 Franco R., SJ : Un nuevo contricionismo. EE 36 (1961) 323-334. [zu : J. Lécuyer, in : La Maison Dieu 56 (1958).]

1035 Brinktrine J. : Zur Theologie des Ablasses und des Kirchenschatzes. TG 51 (1961) 446-449.

1036 Grillmeier A., SJ : Das Sakrament der Auferstehung. Versuch einer Sinndeutung der Letzten Ölung. GL 34 (1961) 326-336.

1037 Bea A., Card. : Il sacerdote secondo san Paolo : ministro di Cristo. CC 112 IV (1961) 337-349.

1038 Lafontaine P.-H., OMI : Le sexe masculin, condition de l'accession aux ordres, aux IV^e^ et V^e^ siècles. RUO 31 (1961) 137*-182*.

1039 Giuliani S., OP : La famiglia è l'immagine di Dio. Ang 38 (1961) 166-186.

1040 Grelot P. : Le couple humain d'après la sainte Ecriture. VSs 14(1961) 135-198.

1041 Vereecke L., CSsR : Mariage et sexualité au déclin du moyen âge. VSs 14 (1961) 199-225.

Eschatologie :

1042 Emmen A., OFM : Die Eschatologie des Petrus Johannis Olivi. WW 24 (1961) 113-144.

1043 Stampa L., OP : Zur Theologie des Todes. FZPT 7 (1960) 56-63. [zu : K. Rahner (gl. Tit.), Freiburg 1958 ; H. Volk, Das christliche Verständnis des Todes, Münster 1957.]

1044 Wulf H., SJ : Das himmlische Jerusalem. GL 34 (1961) 321-325.

1045 Lifshitz B. : La vie de l'au-delà dans les conceptions juives. Inscriptions grecques de Beth-Shearim. RB 68 (1961) 401-411.

1046 Coloma J. M., OP : La comunión de los santos. TE 5 (1961) 229-262, 409-442.

Moraltheologie : s. a. 1194 (Sünde : Augustinus).

1047 McDonach E. : Moral theology today. A theology of the christian life. ITQ 28 (1961) 299-303.

1048 Schnackenburg R. : Nachfolge Christi. *CWW* (1960) 9-20.

1049 Pinkaers S. : Le rôle de la fin dans l'action morale selon saint Thomas. RSPT 45 (1961) 393-421.

1050 Häring B., CSsR : Sünde und Heiligkeit als Sozialphänomene. *CWW* (1960) 32-40.

1051 Sagüés J., SJ : Alcance de la expresión « pecado colectivo ». EE 36 (1961) 303-321.

1052 Beirnaert L., SJ : Vraie et fausse tentation. LV 53 (1961) 3-11.

1053 Dubarle A.-M., OP : La tentation dans le jardin d'Eden, Genèse 3,1-6. LV 53 (1961) 12-20.

1054 Berrouard M.-F., OP : Le thème de la tentation dans l'œuvre de saint Augustin. LV 53 (1961) 52-87.

1055 Corvez M., OP : Le diable et le Bon Dieu : Qui est mon tentateur ? LV 53 (1961) 88-100.

1056 MacGuigan M. R. : St. Thomas and legal obligation. NS 35 (1961) 281-310.

Gnade – Tugenden : s. a. 1193 (Wahrheitsliebe : Augustinus).

1057 Hirt P. : Von der Einheit der Gnade und der Vielfalt ihrer Seinscharaktere. MTZ 12 (1961) 133-144.

1058 Sage A., AA : Les deux temps de grâce. REA 7 (1961) 209-230.

1059 Bouvy J., SJ : La nécessité de la grâce dans le Commentaire des Sentences d'Odon Rigaud. RTAM 28 (1961) 59-96. [Texted. II Sent. d. 28-29 : p. 69-96.]

1060 Arbeloa A. : Francisco Javier en el diálogo teológico sobre la justificación de los infieles. RET 21 (1961) 167-194.

1061 Hellín J., SJ : El axioma « Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam » en el P. Luis de Molina. EE 35 (1960) 171-199.

1062 Dreyfus F., OP – P.-T. Camelot, OP : La foi, l'Ecriture et les Pères. Bibliographie organisée. VS 103 (1960) 398-407.

1063 Guérard des Lauriers M.-L., OP : Originalité de la foi chrétienne. Foi humaine et foi chrétienne. VS 104 (1961) 642-678.

1064 Rahner K., SJ : Heilsmacht und Heilungskraft des Glaubens. GL 34 (1961) 272-277.

1065 Besnard A.-M., OP : La foi accomplit l'attente humaine. VS 103 (1960) 353-370.

1066 Régamey P.-R., OP : Conditions d'une foi vraie. VS 104 (1961) 599-613.

1067 Perreault A.-M., OP : La foi et le développement de la personnalité. VS 103 (1960) 379-397.

1068 Colette J., OP : Les cœurs lents à croire. VS 103 (1960) 497-509.

1069 Besnard A.-M., OP : De la révolte à la conversion : Ces hommes appelés Job. La foi et les situations humaines limites. VS 104 (1961) 614-631.

1070 Philipon M. M., OP : El don de entendimiento. TE 5 (1961) 205-228.

1071 Pozo C., SJ : La noción de « herejía » en el derecho canónico medieval. EE 35 (1960) 235-251.

1072 Cottier M.-M., OP : « Gardez-vous des idoles ». VS 103 (1960)510-526.

1073 Schultze B., SJ : Das Problem der communicatio in sacris. TG 51 (1961) 437-446.

1074 Brisbois E., SJ : Les fondements philosophiques du probabilisme. NRT 83 (1961) 822-832.

1075 Zalba M., SJ : Probabilismo racional, prudente y necesario ; pero insuficiente. EE 35 (1960) 313-334.

1076 Peinador A., CMF : Los puntos sobre las « ies ». Salm 8 (1961) 175-181. [zu M. Zalba : 1075.]

1077 Antweiler A. : Die Aufgabe der Religion. TG 51 (1961) 336-346.

1078 Rahner K., SJ : Thesen über das Gebet im Namen der Kirche ». ZKT 83 (1961) 307-324.

1079 Schauerte H. : Volkskunde des Vaterunsers. TG 51 (1961) 449-459.

1080 Nicolas J.-H., OP : Dieu exauce-t-il les pécheurs ? VS 103 (1960) 33-46.

1081 Guzzetti G. B. : Problemi del giorno del Signore. SC 89 (1961) 9-21, 205-213, 373-393.

1082 Arens A. : Vom kulttheologischen Gehalt der Haupthoren des kirchlichen Stundengebetes. TTZ 70 (1961) 193-211.

1083 Rodríguez V., OP : Libertad y obediencia, limitaciones mutuas. TE 5 (1961) 281-286.

1084 Pfürtner S., OP : Gegenwartsprobleme unserer Sexualethik. NO 15 (1961) 241-258.

1085 Miller J., SJ : Zur Sexualethik. *CWW* (1960) 176-190.

1086 Pfürtner S., OP : Gelebter Christusglaube und menschliche Geschlechtlichkeit. NO 15 (1961) 328-337.

1087 Bosio G., SJ : Un po' di luce su alcune anomalie del sesso. CC 112 IV (1961) 139-152.

1088 Rouillard P., OSB : Redécouverte du jeûne. VS 102 (1960) 202-204. [zu : P. Régamey (gl. Tit.), Paris 1959.]

1089 Groner J. F., OP : Zur Lehrentwicklung über die moralische Qualifizierung der Trunkenheit bei Thomas von Aquin. FZPT 7 (1960) 284-296.

1090 Jolif J.-Y., OP : Qu'est-ce que le spectacle ? LV 54 (1961) 5-34.

1091 Zimmer C. : Le public de cinéma. Mythes et réalités. LV 54 (1961) 35-50.

1092 Amet H., SJ : Respect du cinéma et cinéma du respect. LV 54 (1961) 51-67.

1093 Fournel A., SM : Le jugement moral et le cinéma. LV 54 (1961) 69-84.

Aszetik – Mystik:

1094 Romero B. G., OP : Bibliografía espiritual de 1960 en las revistas. TE 5 (1961) 325-343.

1095 Refoulé F., OP : La doctrine spirituelle des Pères de l'Eglise. Bibliographie organisée. VS 102 (1960) 310-326.

1096 Leclercq J., OSB : La spiritualité du VI^e au XII^e siècle. De saint Benoît aux disciples de saint Bernard. Bibliographie organisée. VS 102 (1960) 563-566.

1097 Jiménez Duque B. : Problemática actual de la teología espiritual. TE 5 (1961) 195-204.

1098 Robilliard J.-A., OP : Introduction à la vie spirituelle. A propos d'un livre récent. VS 104 (1961) 560-562. [zu : L. Bouyer, Introduction à la vie spirituelle. Précis de théologie ascétique et mystique, Paris-Tournai 1960.]

1099 Löhrer M., OSB : Geistliches Leben in der heutigen Welt. SKZ 129 (1961) 382 f. [zu : F. Wulf (gl. Tit.), Freiburg i. Br. 1960.]

1100 Chenu M.-D., OP : Histoire sainte et vie spirituelle. VS 104 (1961) 506-513. [zu : T.-G. Chifflot, Approches d'une théologie de l'histoire, Paris 1960.]

1101 Moellerfeld J., SJ : Zu einer neuen Geschichte der christlichen Frömmigkeit. GL 34 (1961) 385-389. [zu : Histoire de la Spiritualité chrétienne, I et II, Paris 1960-1961.]

1102 Bainbridge G., OSB : La piété orientale. VS 102 (1960) 261-269.

1103 Colosio I., OP : Bibliografia analitica delle pubblicazioni sulla spiritualità domenicana (1900-1961). RAM 6 (1961) 561-588.

1104 Colosio I., OP : Appunti sulla spiritualità domenicana. RAM 6 (1961) 361-406.

1105 Casali G., OP : Presentazione del P. Turcotte e del suo « Ideale Domenicano » [Bologna 1961]. RAM 6 (1961) 553-560.

1106 Abbrescia D., OP : La preghiera nella prima generazione domenicana. RAM 6 (1961) 407-437.

1107 Besnard A.-M., OP : La compassion de saint Dominique. VS 105 (1961) 270-284.

1108 Walz A., OP : Le lettere spirituali del B. Giordano di Sassonia OP. RAM 6 (1961) 438-451.

1109 Giardini F., OP : La meditazione dei misteri di Cristo nei Sermoni di Taulero. RAM 6 (1961) 467-481.

1110 d'Urso G., OP : L'itinerario ascetico di S. Caterina da Siena. RAM 6 (1961) 452-466.

1111 Scalvini F., OP : La vera Caterina da Siena e la Caterina del benedettino Fr. Vandenbroucke. RAM 6 (1961) 503-536. [zu : Histoire de la spiritualité chrétienne (II ch. 7), Paris 1961.]

1112 Duval A., OP : Lacordaire dominicain. VS 104 (1961) 142-178.

1113 Régamey P.-R., OP : La pénitence du P. Lacordaire. VS 104 (1961) 179-197.

1114 Cambula B., OP : Il sacerdozio nel pensiero del Padre Lacordaire († 1861). RAM 6 (1961) 482-502.

1115 Coutrot A. : Le Père Bernadot et « La Vie Spirituelle ». VS 105 (1961) 226-235.

1116 Fumet S. : C'était le temps des « coups de foudre ». VS 105 (1961) 236-249. [zu V. Bernadot]

1117 Nicolau M., SJ : El prestigio de San Ignacio ante sus primeros compañeros. EE 35 (1960) 223-234.

1118 Roustang F. : Dialektik der « Exerzitien ». Or 24 (1960) 244-246. [zu : G. Fessard, La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace. Paris 1956.]

1119 Huber M.-T. : Un texte retrouvé de saint Jean de la Croix. NV 36 (1961) 263-269. [Übersetzung aus : Avisos para después de profesos ; nuevo escrito del Santo Doctor. Edición y estudio por Siméon de la S. Familia OCD y Tomás de la Cruz OCD. Roma 1961.]

1120 Penning de Vries P., SJ : Alles oder Nichts. Ein Aufriß der geistlichen Lehre des hl. Johannes vom Kreuz im Vergleich mit Ignatius von Loyola. GL 43 (1961) 278-291.

1121 Peters C., OCarm : Zur Selbstbehauptung der Mystik. Carm 8 (1961) 132-139. [zu : E. Schering, Mystik und Tat : Therese von Jesu, Johannes vom Kreuz und die Selbstbehauptung der Mystik, München-Basel 1959.]

1122 Brunner A., SJ : Mystik als Selbstverwirklichung des Menschen. Zu einem neueren französischen Werk über Johannes vom Kreuz. GL 34 (1961) 303-307. [zu : G. Morel, Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix, 3 Bde, Paris 1960-61.]

1123 Gauvin J. : Saint Jean de la Croix et le sens de l'existence. AdP 24 (1961) 341-350. [zu : G. Morel (s. 1122)]

1124 Lucien-Marie de S. Joseph, OCD : Actualité de saint Jean de la Croix. VS 104 (1961) 442-447. [zu : G. Morel (s. 1122)]

1125 Guiot E. : Un guide de lecture pour Saint François de Sales. VS 102 (1961) 161-177.

1126 Dupuy B.-D., OP : De l'ombre à la lumière. Introduction aux écrits spirituels de Newman. VS 102 (1960) 540-562.

1127 Palsterman J. : La direction des autres d'après saint Thomas d'Aquin ETL 37 (1961) 503-556.

1128 Lefebvre G., OSB : Difficultés et purifications. VS 102 (1960) 604-613.

1129 Lucien-Marie de S. Joseph, OCD : La rédemption de l'imaginaire. VS 104 (1961) 523-535.

1130 Schachinger H. : Askese und Lebensstandard. *CWW* (1960) 191-198.

1131 Bourgin C., OP : Ascèse et vie de prière personnelle. VS 105 (1961) 345-362.

1132 Perrin J.-M., OP : Oraison et prière de vie. VS 102 (1960) 595-603.

1133 Lochet L. : La prière évangélique. « Prier dans le Christ ». VS 102 (1960) 585-594 ; 103 (1960) 47-65.

1134 Labourdette M.-M., OP : Principes pour la prière liturgique. VS 102 (1960) 493-505.

1135 Lefebvre G., OSB : Oraison et liturgie. Une grâce commune. VS 102 (1960) 428-439.

1136 Régamey P.-R., OP : L'orientation contemplative de la prière liturgique. VS 102 (1960) 469-492.

1137 Bro B., OP : Peut-on se passer de la liturgie ? Prière privée et prière commune. VS 103 (1960) 5-32.

1138 Malevez L., SJ : Liturgie et prière privée. NRT 83 (1961) 914-942.

1139 Bro B., OP : Des raisons d'étudier. VS 103 (1960) 237-256.

1140 Nicolas M.-J., OP : L'amour chrétien de l'étude. VS 103 (1960) 257-264.

1141 Huerga A., OP : Querella entre « vida espiritual » y « vida intelectual » ? Notas de diálogo con el P. Colosio. TE 5 (1961) 287-321. [zu : Studio e vita interiore, Firenze 1960.]

1142 Hamer J., OP : Etude et apostolat. VS 103 (1960) 265-276.

1143 Cognet L. : L'union à Dieu dans la spiritualité chrétienne. VS 102 (1960) 410-427.

1144 Puzo F., SJ : Marta y María. Nota exegética a Lc 10, 38-42 y I Cor 7, 29-35. EE 34 (1960) 851-857.

1145 Roqueplo H.-D., OP : Mystique de progrès ou mystique de salut ? VS 104 (1961) 271-288.

1146 Albrecht C. : Die mystische Ruhe als Wesenselement des Menschseins. *SJP* 5/6 (1961/62) 463-477.

1147 Kemmer A., OSB : Die Mystik in Karl Barths « Kirchlicher Dogmatik». FZPT 7 (1960) 3-25.

Priestertum und Ordensstand : s. a. 1114 (Priestertum : Lacordaire).

1148 Hillig F., SJ : Einweihung ins Priestertum. GL 34 (1961) 253-261.

1149 Barruffo A., SJ : Per una teologia della vocazione sacerdotale. CC 112 III (1961) 507-513.

1150 Julien-Paul de la Vierge, OCD : Préparation à l'engagement définitif et au sacerdoce. VSs 14 (1961) 27-40.

1151 Pohlschneider J. : Der Priester als Mann des Geistes. SKZ 129 (1961) 397-399.

1152 Hödl L. : Die *lex continentiae.* Eine problemgeschichtliche Studie über den Zölibat. ZKT 83 (1961) 325-344.

1153 Badin P. : Problèmes de la vie en groupe. VSs 14 (1961) 92-98.

1154 Giardini F., OP : Lo stato religioso come olocausto. Ang 38 (1961) 187-199.

1155 Régamey P.-R., OP : L'aspect définitif de l'engagement religieux.Sa signification théologique. VSs 14 (1961) 5-26.

1156 Leclercq M., OMI : Les départs avant les vœux définitifs. VSs 14 (1961) 41-59.

1157 Matignon R., OFM : Motivations de la vocation. VSs 14 (1961) 60-74.

1158 Plé A., OP : Une expérience de discernement des vocations. VSs 14 (1961) 75-91.

1159 de Bont W., OP : La crise d'identité du novice. VSs 14 (1961) 295-325.

1160 Vasse D., SJ : Vraie et fausse attitude religieuse. VSs 14 (1961) 326-336.

1161 Zavalloni R., OFM : Enquête sur la phénoménologie de la vocation. VSs 14 (1961) 352-383.

1162 Galimard P. : De quelques difficultés de l'obéissance religieuse vues par un clinicien. VSs 14 (1961) 337-351.

1163 Soballa G., SJ : Gehorsam und Freiheit in den Konstitutionen der Gesellschaft Jesu. GL 34 (1961) 366-373.

1164 Leclercq J., OSB – P. Doyère MB : Sur le statut des ermites monastiques. VSs 14 (1961) 384-403.

1165 Lottin O., OSB : A propos du vœu de « conversatio morum » chez saint Benoît. RTAM 28 (1961) 154-160.

1166 Rousseau O., OSB : Un homme d'Eglise : Dom Lambert Beauduin, initiateur monastique. VS 104 (1961) 45-64.

III. GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE

Antike Philosophie: s. a. 778 (Platon), 693, 703, 745, 760, 809, 852 (Aristoteles), 1244 (Epikur), 770 (Ammonios Hermeiou).

1167 Bortolaso G., SJ : Filologia al servizio del pensiero. Gli scritti minori di Werner Jaeger. CC 112 III (1961) 498-506. [zu : W. Jaeger, Scripta minora, 2 vol., Roma 1960.]

1168 García Venturini J. L. : Aporte a una justipreciación de Thales de Mileto. Sapt 16 (1961) 144-151.

1169 Farias D. : Vigiliae platonicae. RFN 53 (1961) 314-319.

1170 Volkmann-Schluck K.-H. : Das Wesen der Idee in Platos Parmenides. PJ 69 (1961-62) 34-45.

1171 Lefèvre C. : Du platonisme à l'aristotélisme. A l'occasion d'une publication récente. RPL 59 (1961) 197-248. [zu : Aristotle and Plato in Mid-Fourth Century. Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August 1957. Göteborg 1960.]

1172 Dörrie H. : Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus. *EAC* 5 (1960) 191-223.

1173 Dodds E. R. : Numenius and Ammonius. *EAC* 5 (1960) 1-32.

1174 Henry P. : Une comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin. *EAC* 5 (1960) 427-444.

1175 Theiler W. : Plotin zwischen Platon und Stoa. *EAC* 5 (1960) 63-86.

1176 Puech H.-C. : Plotin et les Gnostiques. *EAC* 5 (1960) 159-174.

1177 Harder R. : Quelle oder Tradition ? *EAC* 5 (1960) 325-332.

1178 Hadot P. : Etre, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin. *EAC* 5 (1960) 105-141.

1179 Schwyzer H.-R. : « Bewußt » oder « unbewußt » bei Plotin. *EAC* 5 (1960) 341-378.

1180 Armstrong A. H. : The background of the doctrine « That the intelligibles are not outside the intellect ». *EAC* 5 (1960) 391-413.

1181 Cilento V. : Mito e poesia nelle Enneadi di Plotino. *EAC* 5 (1960) 243-310.

Patristik: s. a. 892-897 (Ekklesiologie), 1062 (Glaube), 1095 f., 1101, (Aszetik-Mystik), 998 (lat. KV : Erschaffung Evas), 925 (Irenäus), 1038 (4.-5. Jh. : männl. Geschlecht als Bedingung f. den Weiheempfang), 948 (Joh. Chrysostomus), 896, 997 f., 1054 (Augustinus), 797 (Boethius), 897, 1165 (Hl. Benedikt).

1182 Camelot P.-T. : Bulletin d'histoire des doctrines chrétiennes : Antiquité. RSPT 45 (1961) 525-559.

1183 Vaccari A., SJ : Notulae patristicae. Greg 42 (1961) 725-736.

1184 Jomier J., OP : L'Evangile selon Barnabé. MIDEO 6 (1959-61) 137-226. [14.-16. Jahrh.]

1185 Saumagne C. : Tertullien et l'Institutum neronianum. TZ 17 (1961) 334-355.

1186 Grillmeier A., SJ : Das Scandalum œcumenicum des Nestorius in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht. Sch 36 (1961) 321-356.

1187 Bulletin augustinien pour 1958 et compléments d'années antérieures. REA 7 (1961) 71-97, 177-202, 255-317.

1188 Madec G., AA : Ex tua castitate (*Confessions* IV, II, 3). Adulescens ... valde castus (*Ibid.*, IV, III, 6). REA 7 (1961) 245-247.

1189 Bouissou G., AA : Sero te amavi (*Confessions*, X, xxvii, 38). REA 7 (1961) 247-249.

1190 Tajo M. : Un confronto tra s. Ambrogio e s. Agostino a proposito dell'esegesi del Cantico dei Cantici. REA 7 (1961) 127-151.

1191 Körner F. : Homo viator. Ein neuer Beitrag zur Entwicklungsgeschichte Augustins (Contra Academicos II 2,5). *SJP* 5/6 (1961-1962) 89-134.

1192 Klenk G. F., SJ : Augustinus und die Humanitas Christiana. SZ 169 (1961-62) 169-185.

1193 Rief J. : Liebe zur Wahrheit. Untersuchungen zur Ethik des jungen Augustinus. TQ 141 (1961) 281-318.

1194 Thonnard F.-J., AA : Sur le péché dans saint Augustin. REA 7 (1961) 250-251. [zu : J. Chevalier, Histoire de la pensée, 2 : La Pensée chrétienne, p. 754.]

1195 Orbe A., SJ : Eusebio de Nicomedia y la VI. objeción del Thesaurus c. XV de san Cirilo Alejandrino (P. G. 75, 276 D). Greg 42 (1961) 749 sq.

1196 Riedinger U., OSB : Petros der Walker von Antiocheia als Verfasser der pseudo-dionysischen Schriften. *SJP* 6/5 (1961/62) 135-156.

Mittelalterliche Scholastik und Mystik : s. a. 1096, 1101 (Aszetik u. Mystik), 1020 (8.-13. Jh. : geistl. Mutterschaft Marias), 899 (11. Jh. : Papsttum), 694 (11.-12. Jh. : Elementenlehre), 681, 792 (Anselm v. Canterbury), 995 (Wilh. v. St. Thierry), 996 (Richard v. St. Victor), 719 (13. Jh. : Formeneinheit), 900 (Franciscus v. Assisi), 1107 (Dominicus), 1108 (Jordan v. Sachsen), 1059 (Odo Rigaldus), 751 (Bonaventura), 797 (Albert d. Gr.), 688, 720, 722, 728, 733, 787, 798, 875 f., 1009, 1024, 1049, 1056, 1089, 1127 (Thomas v. Aq.), 877, 1042 (Petrus Joh. Olivi), 1021 (Jacopone da Todi), 1004 (Joh. Duns Scotus), 699 (Dietrich v. Freiberg), 793 (Eckhart), 878 (Petrus de Palude), 1109 (Joh. Tauler), 1110 (Katharina v. Siena), 1041 (Ende MA : Ehe), 901 (Imitatio Christi), 757 (Nikolaus Lakmann), 992 (Joh. Prausser).

1197 Schmidt F. S. : La nueva edición de la « Opera omnia » de San Anselmo de Aosta. Salm 8 (1961) 423-437.

1198 Silvestre H. : A propos de la lettre d'Anselme de Laon à Héribrand de Saint-Laurent. RTAM 28 (1961) 5-25.

1199 Weisweiler H., SJ : Die Klagenfurter Sentenzen Deus est sine principio, die erste Vorlesung aus der Schule Anselms von Laon. Zum Werden der frühscholastischen Lehre von Schöpfung und Fall, Erlösung und christlicher Moraltheologie. Sch 36 (1961) 512-549.

1200 Bertola E. : I precedenti storici del metodo del « sic et non » di Abelardo. RFN 53 (1961) 255-280.

1201 Leclercq J., OSB : Un guide de lecture pour Saint Bernard. VS 102 (1960) 440-447.

1202 Squire A., OP : Aelred of Rievaulx and Hugh of St. Victor. RTAM 28 (1961) 161-164.

1203 Raciti G. : L'autore del « De spiritu et anima ». RFN 53 (1961) 385-401.

1204 Clasen S., OFM : Der hl. Bonaventura als Prediger. WW 24 (1961) 85-113.

1205 Houde R. : A bibliography of Albert the Great : Some addenda. MS 39 (1961-62) 61-64. [zu : F. J. Catania, A bibliography of St. Albert the Great, in MS 37 (1959-60) 11-28.]

1206 Gutiérrez G., OP : Obras completas de San Alberto Magno. EFil 9 (1960) 507-510. [zur Editio Instituti Alberti M. Coloniensis.]

1207 Metzger H. : Albert der Große. Ein Leitbild für eine Zeit des Umbruchs. SKZ 129 (1961) 535-537.

1208 Walz A., OP : Le dernier voyage de saint Thomas d'Aquin. NV 36 (1961) 289-297.

1209 Decker B. : Die Sekretäre des hl. Thomas von Aquin. TR 57 (1961) 49-60. [zu : A. Dondaine, Secrétaires de saint Thomas, Roma 1956.]

1210 Vansteenkiste C., OP : Codici tomistici della biblioteca Domenicana di Vienna (Austria). Ang 38 (1961) 133-165.

1211 Heath T. R., OP : More on St. Thomas' Exposition of Aristotle. NS 35 (1961) 525-526. [zu : W. H. Turner, NS 35 (1961), T. R. Heath, NS 34 (1960).

1212 Bonetti A. : Struttura e metodo della Somma Teologica di san Tommaso di Aquino. RFN 53 (1961) 402-406. [zu G. Lafont : 58.]

1213 Dondaine A., OP : Les « Opuscula fratris Thomae » chez Ptolémée de Lucques. AFP 31 (1961) 142-203.

1214 Hamer J., OP : Thomas d'Aquin, un intellectuel ou un saint. VS 103 (1960) 408-414.

1215 degl' Innocenti U., OP : Ritorniamo a San Tommaso. Sal 23 (1961) 340-352.

1216 Owens J., CSsR : St. Thomas and elucidation. NS 35 (1961) 421-444.

1217 del Valle C. : Significado e interés del nuevo volumen de la Comisión Escotista 1960. Salm 8 (1961) 439-445. [zu : Doctoris Subtilis et Mariani Joannis Duns Scoti ... Opera Omnia ... vol. XVI, Civitas Vaticana 1960.]

1218 Heynck V., OFM : Der Skotist Hugo de Novo Castro OFM. Ein Bericht über den Stand der Forschung zu seinem Leben und zu seinem Schrifttum. FS 43 (1961) 244-270.

1219 Lauter H.-J., OFM : Meister Eckhart – Prediger der Mystik. WW 24 (1961) 154-158. [Literaturbericht.]

1220 Kaeppeli T., OP : Eine Kölner Handschrift mit lateinischen Eckhart-Exzerpten. AFP 31 (1961) 204-212.

1221 Welte B. : Meister Eckart als Aristoteliker. PJ 69 (1961-62) 64-74.

1222 Leff G. : Gregory of Rimini : a fourteenth century Augustinian. REA 7 (1961) 153-170.

1223 da Vigolo G., OP : In margine alla nuova edizione tedesca delle prediche di Taulero. RAM 6 (1961) 537-552. [zu 655]

1224 Chiappini A., OFM : Fra Pietro dell'Aquila « Scotello », O. Min., celebre scolastico del Trecento († 1361). MF 61 (1961) 283-310.

1225 Glorieux P. : Gerson et les Chartreux. RTAM 28 (1961) 115-153.

1226 Mols R., SJ : Réhabilitation de Jean Hus ? NRT 83 (1961) 960-966. [zu : G. De Vooght OSB, L'hérésie de Jean Hus, Louvain 1960.]

Arabisch-jüdische Philosophie :

1227 Anawati G. C., OP : Textes arabes anciens édités en Egypte au cours des années 1959 et 1960. MIDEO 6 (1959-61) 227-280.

1228 Voerzio M., OP : Tracce cristiane nella morale coranica. Sapz 14 (1961) 278-293.

1229 de Laugier de Beaurecueil S., OP : Le retour à Dieu (tawba). Elément essentiel de la conversion selon 'Abdallah Ansārī et ses commentateurs. MIDEO 6 (1959-61) 55-122.

1230 Madkour I. : Introduction à la Métaphysique du Shifā'. MIDEO 6 (1951-61) 281-308.

1231 El-Khodeiri M. : Lexique arabo-latin de la Métaphysique du Shifā'. MIDEO 6 (1959-61) 309-324.

1232 Arnaldez R. : Apories sur la prédestination et le libre arbitre dans le commentaire de Rāzī. MIDEO 6 (1959-61) 123-136.

1233 Pattin A., OMI : Over de schrijver en de vertaler van het Liber de causis. TP 23 (1961) 323-333, 503-526. [Verfasser : Avendauth; lat. Übersetzer : Gerhard v. Cremona.]

Philosophie der Neuzeit und der Gegenwart : s. a. 767, 771 (Suárez), 688 (Galileo Galilei), 767 (Descartes), 687 (Valerianus Magnus), 803 (Spinoza), 793 (Leibniz), 761, 772 (Kant), 748, 858 (Hegel), 788 (Kierkegaard), 716 (Unamuno, Ortega y Gasset), 859 (Husserl), 863 (Freud), 759 (Bergson), 779 (Whitehead), 765 (G. Santayana), 710-12 (Teilhard de Chardin).

1234 Kleinen H. - R. Danzer : Cusanus-Bibliographie (1920-1961). *MFCG* 1 (1961) 95-126.

1235 Krämer H. : Cusanus-Gesellschaft. Ihre Gründung und Zielsetzung. *MFCG* 1 (1961) 7-11.

1236 Hallauer H. : Eine Denkschrift des Nikolaus von Kues zum Kauf der Ämter Taufers und Uttenheim in Südtirol. *MFCG* 1 (1961) 76-94.

1237 Haubst R : Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des « Nicolaus Treverensis » in Codicillus Straßburg 84. *MFCG* 1 (1961) 17-51

1238 Stallmach J. : Zusammenfall der Gegensätze. Das Prinzip der Dialektik bei Nikolaus von Kues. *MFCG* 1 (1961) 52-75.

1239 del Cura A., OP : Domingo de Soto en su ambiente histórico. EFil 10 (1961) 119-124. [zu : V. Beltrán de Heredia, Domingo de Soto, Salamanca 1960.]

1240 del Cura A., OP : Domingo de Soto, maestro de filosofía. EFil 9 (1960) 391-440.

1241 Orella J. L., SJ : Manuscritos de filósofos jesuitas españoles conservados en el archivo de Loyola. Pens 17 (1961) 333-348.

1242 Manteau-Bonamy H.-M., OP : Bulletin d'histoire de la philosophie moderne. XVII^{e} siècle. RSPT 45 (1961) 502-524.

1243 Melchiorre V. : L'interpretazione di Cartesio nel pensiero di E. Mounier. RFN 53 (1961) 298-313.

1244 Giorgiantonio M. : Le « nature semplici » cartesiane e la dottrina di Epicuro. Soph 29 (1961) 492-494.

1245 Hoskin M. A. : « Mining all within » : Clarke's notes to Rohault's *Traité de physique*. Thom 24 (1961) 353-363.

1246 Gauvin J. : Hegeliana. Réflexions sur le congrès de Vienne [19-20 XI 1960]. AdP 24 (1961) 338-340.

1247 Brunello B. : Il pensiero di Giuseppe Mazzini nella critica di P. Carabellese. Sapz 14 (1961) 340-344.

1248 de Koninck C. : Darwin's dilemma. Thom 24 (1961) 367-382.

1249 Farias D. : L'itinerario dal sogno religioso alla realtà in Feuerbach e Marx. RFN 53 (1961) 353-384.

1250 Giannattasio F., SJ : Marx e non Marx. CC 112 IV (1961) 464-476.

1251 Voltes Bou P. : Las relaciones entre lo socio-histórico y lo vital de Spencer a Lysenko. EFil 9 (1960) 441-453.

1252 Susinos F. : Apuntes para una valoración del organicismo cosmológico de Whitehead. Salm 8 (1961) 337-393.

1253 Hayen A., SJ : La philosophie catholique de Maurice Blondel au temps de la première « Action ». RPL 59 (1961) 249-314.

1254 Henrici P. : Maurice Blondel als katholischer Philosoph. Or 25 (1961) 229-231.

1255 de Waelhens A. : In memoriam Maurice Merleau-Ponty († 3. V. 1961). TP 23 (1961) 340-347.

1256 Frei G. : In memoriam C. G. Jung. SR 60 (1961) 1036-1042.

1257 Rudin J. : Typ und Archetyp. Ein Versuch zu C. G. Jungs Werk. Or 25 (1961) 154-157.

1258 Koch J. : Zum Gedächtnis an Bruno Decker [† 2. XI. 1961]. *MFCG* 1 (1961) 14-16.

1259 Williams C., OP : V. internationaler Thomistenkongreß [13.-17. IX. 1960 Rom]. FZPT 7 (1960) 425-427.

1260 Urdánoz T., OP : La Universidad católica de Friburgo de Suiza. CT 88 (1961) 591-617.

1261 Darms G. : « Überholter » Thomismus ? SKZ 129 (1961) 414.

1262 Mondin B., SX : Un tentativo di sintesi tra filosofia classica e filosofia esistenzialista. Sapz 14 (1961) 345-352. [zu : J. Wild, The challenge of existentialism, 1955.]

1263 Feketekúty L. : Der Mythos der kommunistischen Kraft. Or 25 (1961) 215-216.

1264 Goodwin R. P. : Charles Saunders Peirce : a modern scotist ? NS 35 (1961) 478-509.

1265 Elorduy E., SJ : Realidades axiológicas en Rintelen y en Suárez. Pens 17 (1961) 348-358. [zu : F. J. v. Rintelen, La finitud en el pensamiento actual y la infinitud agustiana, Madrid 1959.]

1266 Gambino R. : Il monologo del dialogo. Sapz 14 (1961) 294-320. [zu : Guido Calogero]

1267 Montull T., OP : M. F. Sciacca y la edición Marzorati de sus obras. EFil 10 (1961) 125-133.

1268 Bibliographie von Univ.-Prof. Dr. P. Albert Auer OSB. *SJP* 5/6 (1961/62) 9-12.

1269 Coppens J. : Le chanoine Franz Grégoire. Sa formation, son enseignement, son œuvre. ETL 37 (1961) 390-402.

1270 Lambert A. : Bibliographie des travaux de Monsieur le professeur F. Grégoire. ETL 37 (1961) 403-408.

Theologie der Neuzeit und der Gegenwart : s. a. 1060 (Franc. Xaverius), 902, 1117 f., 1120 (Ignatius v. Loyola), 905 (spanische Mystik : Kirche), 1121 (Theresia v. Avila), 1119-24 (Joh. v. Kreuz), 906 (Gregor v. Valencia, L. Osiander), 903 (Petrus Canisius), 904, 1061 (L. Molina), 1015 (P. Nigido), 1125 (Franc. v. Sales), 907 (Pascal), 909 (J. M. Sailer). 910 (J. A. Möhler), 1112-14 (H. D. Lacordaire), 911, 1126 (J. H. Newman), 1115 f. (V. Bernadot), 1166 (L. Beauduin).

1271 Bargellesi-Severi A. : Due carmelitani a Ferrara nel rinascimento : Battista Panetti e Giovanni M. Verrati. Documenti inediti delle famiglie Panetti, Verrati, Severi. Carm 8 (1961) 63-131.

1272 Iserloh E. : Luthers Thesenanschlag, Tatsache oder Legende ? TTZ 70 (1961) 303-312. [zu : H. Volz, Martin Luthers Thesenanschlag und dessen Vorgeschichte. Weimar 1959.]

1273 Abad C. M., SJ : Algunos documentos inéditos para la historia de la teología en España. EE 35 (1960) 53-77. [16.-17. Jh.]

1274 Tellechea Idígoras I. : Juan de Valdés y Bartolomé Carranza. La apasionante historia de un papel. RET 21 (1961) 289-324.

1275 Gutierrez G., OP : Melchor Cano en el Cuarto Centenario de su muerte, 1560-1960. EFil 9 (1960) 499-505. [zu : J. Sanz y Sanz, ORSA, Melchor Cano. Cuestiones fundamentales de crítica histórica sobre su vita y sus escritos en el cuarto centenario de su morte, Madrid 1959.]

1276 Massaut J.-P. : Léon de Saint-Jean, OCarm (1600-1671), prédicateur et théologien encyclopédique. Carm 8 (1961) 27-62.

1277 Colombás G. M., OSB : Aguirre, Mabillón y la teología. RET 21 (1961) 153-166.

1278 Aubert R. : Aux origines de la réaction antimoderniste. Deux documents inédits. ETL 37 (1961) 557-578. [Pièces annexes : I. G. Letourneau, Mes souvenirs sur l'ordonnance du Cardinal Richard relative au livre de M. l'Abbé Loisy : « L'Evangile et l'Eglise » (janvier 1903) ; II. Mémoire sur les écrits d'Alfred Loisy présenté à Pie X le 1er novembre 1903 par le Cardinal Richard.]

1279 Méroz L. : Le réarmement moral : ses buts, ses origines, sa nature. NV 36 (1961) 175-192.

1280 Müller A., SJ : Das Schrifttum Hugo Rahners vollständig zusammengestellt. *SE* (1961) 794-828.

1281 Willems B. A., OP : Eine Konfrontation : Karl Barth - Henri Bouillard. FZPT 7 (1960) 52-56. [zu : H. Bouillard, Karl Barth, 3 Bde, Paris 1957.]

1282 Caso S. : Rudolf Bultmann nella critica contemporanea cattolica e protestante. Sapz 14 (1961) 261-277.

1283 Nédoncelle M. : Bultmann ou l'individualisme eschatologique. ETL 37 (1961) 579-596.

1284 Stirnimann H., OP : Gallus Häfele OP 1882-1960. FZPT 7 (1960) 369-374.

Personenregister zur Bibliographie

Die Zahlen entsprechen den bibliographischen Randnummern.
Kursivzahlen verweisen auf Veröffentlichung *über* den betreffenden Autor.

Abad C. M. 1273
Abaelard *1200*
Abbrescia D. 1106
'Abdallah Ansari *1229*
de Acosta J. *548*
Adinolfi M. 339 374
Aelred v. Rievaulx *1202*
Agterberg M. 569
de Aguirre J. S. *1277*
Ahern B. M. 345
Albert d. Gr. *373 648 797 799 1205-07*
Ps.-Albert d. Gr. *372*
Albert H. 810
Albrecht C. 1146
de Aldama J. A. 378 1022
Alejandro J. M. 11
Alexander v. Aphrodisias *1174*
Alfaro I. 437
Algazel *575*
Algermissen K. *278*
Allers R. 743
Alonso J. 976
Alonso Alonso M. 72
Alvarez de Paz *474*
Alzin J. 86
Ambrosius *369 1190*
Amet H. 1092
Ammonios Hermeiou 570 *770*
Ammonios Sakkas *1173*
Amonn A. 571
Amore A. 491
d'Amore B. 178 f.
Anawati G.-C. 499 1227
Ancona L. 741 *742*
Andrieu M. 572
Anselm v. Canterbury *681 792 1197*
Anselm v. Laon *1198 f.*
Antweiler A. 573 1077
Arago Mitjans J. M. 166
Arbeloa A. 1060
Arens A. 1082
Aristides *350*
Aristoteles *34 121 130 136 140 f. 570 693 703 745 760 809 852 1171 1174 1211*
D'Armagnac C. 534
Armstrong A. H. 1180
Arnaldez R. 1232
Ashley B. M. 108 831
Aspel P. J. 765
Asveld P. 875
Aubert R. 917 1278
Auer A(lbert) 194 204 *566* 1268
Auer A(lfons) 12
Auer J. 281
Augustinus *47 f. 334 355 370 457 569 591 606 625 896 997 f. 1054 1187-94*
Avendauth *1233*
Avicenna *499 1230 f.*
Ayel V. 411

Bacht H. 409 894
de Baciocchi J. 412
Backes I. 284
Badin P. 1153
Bailleux E. 351
Bainbridge G. 1102
Bally G. 734
Balmes J. *522*
von Balthasar H. U. 576 912
Barbaini P. 931
Barbosa da Costa Freitas M. 173
Bargellesi-Severi A. 1271
Barnabasevangelium 1184
Barré H. 388
Barruffo A. 1149
Barth K. *311 621 1147 1281*
Bärthlein K. 605
Bartina S. 561
Bartolomei T. M. 937
Bauer J. 488 758
Baumann R. *319*
Baumgartner C. 553
Bausola A. 793
Bavaud G. 429
Bea A. 285 314-316 951 f. 957 f. 964 1037
Beauduin L. *1166*
Beaupère R. 970
Becher P. 217
Beck H. 13
Beck H.-G. 556
Behler G.-M. 14
Behn I. 905
Beirnaert L. 736 1052
Bellucci D. 953
Beltran de Heredia V. *1239*
Bender W. 15
Benedikt, Hl. *494 897 1096 1165*
Beni A. 428
Benoit P. 654
Berg L. 237
Bergh E. 408
Bergson H. *536 759*
Berkeley *160 518*
Bernadot V. *1115 f.*
Bernard C.-A. 16
Bernard R. 17 577
Bernardino de Armellada 269
Bernhard, Hl. *1096 1201*
Bernier R. 395
Berrouard M.-F. 1054
Bertetto D. 380
Berthold v. Regensburg *26*
Bertola E. 1200
de Bérulle 18
Berz A. 653
Besnard A.-M. 1065 1069 1107
Betschart I. *543*
Betti U. 19
Betz J. 40 578
Beumer J. 305 308 310
Bieder W. 579 984
Bini L. 580
Binswanger L. *738*
Birault H. 780
Birch P. 256 846
Bitzer L. F. 160
Blackwell R. J. 519
Blaha O. 154
Blasucci A. 461
Bless J. 236
Blinzler J. 20
Blondel M. *528-35 1253 f.*
Blumenberg H. 457
Boekraad A. J. 581
Boethius *493 797*
Boiardi C. 448
Bolzan J. E. 683
Bomba R. 722
Bonaventura 582 *751 1204*
Ps.-Bonaventura *372*
Bonaventura d'Arenzano 947
Bonduelle J. 946
Boné E. 706
Bonetti A. 1212
Bonetti I. 750
Bonhoeffer T. 583
de Bont W. 1195
Boros L. 711
Bortolaso G. 149 f. 177 538 1167
Boschi A. 423
Bosio G. 210 1087
Boublik V. 1011
Boudens R. 547
Bouillard H 530 *535* 777 *1281*
Bouissou G. 1189
Boulangé J. 625
Bourdeau F. 941
Bourgin C. 1131
Bouvy J. 1059
Bouyer L. 893 *1098*
Brande W. G. *333*
von Brandenstein B. 690
Brändle M. 359 962
Bravo E. 266
Brentano F. *165*
Breton S. 668
de Brie G. A. 184
Briefs G. 229
Briek M. 279
Brik J. 399
Brinktrine J. 21 1035
Brisbois E. 1074
Briva Mirabent A. 584
Bro B. 1137 1139
Brooke O. 995
Brown M. A. 631
Brox N. 585
Brucculeri A. 223
Brufau Prats J. 22
Brunello B. 524 1247
Brunner A. 963 1122
Brunner E. *812*
Brunot A. 335
Bubeck H. 863
Buchdahl G. 23

Büchner K. 556
Buckley M. J. 857
Buffon V. M. 377
Bultmann R. 311 *1282 f.*
Buol J. 586
Burghardt A. 230
Burke E. L. 525
Bürkli F. 557
Buytendijk F. J. J. 726

Caballero Garcia J. 367
Cajetan, s. Thomas de Vio C.
Caldin E. F. 24
Callus D. A. 719
Calo Calonymos 575
Calogero G. *1266*
Calvin *327*
Cambula B. 1114
Camelot P.-T. 286 895 1062 1182
Camilla da Varano *461*
Campos J. 494
Cannizzo G. 133
Cano M. *264 421 460 1275*
Cantin S. 130
Cantoni A. 168
Capitte F. 801
Caporale V. 425
Carabellese P. *1247*
Carcione A. 231 f.
Cargnello D. 738
Carias R. 170
Carmichael L. 735
Carnap R. *126*
Carpentier R. 443-46
Carra de Vaux Saint-Cyr M.-B. 394
Carranza B. *1274*
Carteron H. *703*
Cartier A. 528
Caruso P. 164
Casali G. 1105
Casel O. 587
Caso S. 1282
Casper B. 25
Castan Lacoma L. 498
Castelot J. J. 478
Casutt L. 26
Catania F. J. 797 *1205*
Catharina v. Siena *1110 f.*
Cavalletti S. 361
Charlier L. 787
Chenu M.-D. 1100
Chevalier J. *1194*
Chiappini A. 1224
Chiffiot T. G. 969 *1100*
Chroust A.-H. 199 485
Cilento V. 1181
Cione E. *542*
Cipriani L. *238*
Clark L. K. 27
Clarke S. *1245*
Clasen S. 1204
Clemens v. Alexandrien *492*
de Clorivière P. 28
Cognet L. 1143
Coimbra L. *173*
Colasanti G. M. 371
Colette J. 1068
Colin P. 789
Collins J. 805
Coloma J. M. 1046
Colombas G. M. 1277
Colombo C. 936
Colombo G. 918
Colosio I. 459 510 1103 f. *1141*
Composta D. 840
Congar Y. M.-J. 309 899
Conrad-Martius H. 588
Conus H. T. 659
Coppens J. 336 1269
Coreth E. 29 *185 747*
Cornélis H. 272 781 883
Corrado da Alatri 751
Cortabarria A. 799
Corves M. 357 1055
Cottier M.-M. 239 312 783 842 f. 1072
Coutrot A. 1115
Craveiro da Silva L. 513
Crescini A. 759
Crocco A. 500
Croce B. *527 537*
Cronin T. J. 767
Crosignani G. 93 927
Crouzel H. 30
Cuervo M. 384
Cullmann O. *311 580 584* 589
Cunningham F. A. 106
del Cura A. 1239 f.
Cyrill v. Alexandrien *1195*

Dalmais I.-H. 396
de Dalmases C. 549
Dalmau J. M. 775
Daniélou J. 567 634 892
Dante *500*
Danzer R. 1234
Darms G. 590 1261
Darwin *1284*
David J. 833 f.
Dawson E. E. 155
Decker B. 502 1209 *1258*
Degano G. 294
Deissler A. 891
Dejaifve G. 297
Delhaye P. 31
Delius W. 32 f.
Demmer K. 591
Deninger J. 34
Denis A. 592
Denissoff E. 111
Derisi O. N. 99
Descartes R. *111 514 f. 767 1243 f.*
De spiritu et anima 1203
Dessauer P. 35
Deus est sine principio 1199
Dewailly L.-M. 982 989
Dhondt U. 140
Diaz-Nava A. F. 221
Dietrich v. Freiberg *699*
Ps.-Dionysius *1196*
Dodds E. R. 558 1173
Dodin A. 466
Doherty K. F. 778
Dolch H. 454
Dominic of Herndon 375
Dominicus, Hl. *1107*
Dondaine A. *502 f. 1209* 1213
Dondeyne A. 784 f.
Döpfner J. 295
Dorland R. 940
Dorr K. R. 1033
Dörrie H. 1172
Doyle J. J. 105
Dragone C. T. 593
Dreyfus F. 1062
Dubarle A.-M. 328 1053
Dubois J. 703
Dumoulin H. 477
Dupont J. 978
Dupuy B. D. 550 884 939 1126
Duquoc C. 933 1008
Duval A. 1112
Duval B. S. 744

Eberle A. 131
Ebneter A. 919 959
Eckhart, Meister *793 1219-21*
Eder K. 302
Egenter R. 807 816
Egloff E. 401
Einstein A. *688*
Eis G. 992
Eldarov G. 320
Elders L. 172
El-Khodeiri M. 1231
Elorduy E. 421 966 973 1265
Emilio da Cavaso 376
Emmen A. 1042
Enrique del Sdo. Corazon 382
Epikur *1244*
Epiphanius *369*
Erasmus v. Rotterdam *71*
Erbse H. 556
Ermecke G. 623
Escobar C. 849
Escribano Alberca I. 594
Eslick L. J. 147
Espeja J. 1024
Esser K. 288 900
Etienne J. 727
Eucherius v. Lyon *495*
Eulogio de la V. del Carmen 462
Eusebius v. Nikomedien *1195*
Ezquerro Ramirez J. 1005 1007

Fabro C. 36 *93* 142 788
Fackenheim E. L. 37
Fagone V. 165
Fahy T. 346 348
Farias D. 1169 1249
Fartos Martinez M. 776
Faschian K. 17 577
Feketekuty L. 1263
Felix a Mareto 467
Fellermeier J. 669
Fénelon 38 352
Fermin de Ocana 1004
Fernandez D. 413
Ferrari L. 675
Ferreira da Silva C. A. 511
Fessard G. *312* 858 *860 1118*
Feuerbach *1249*
Feuillet A. 975
Fichtner J. 971
Finan T. 492
de Finance J. 800
Finkenzeller J. 39
Fischer E. H. 40
Fischer G. 557
Fischer H. 557
Fisher A. L. 740
Fitzmeyer J. A. *45*
Flanagan D. 383
Flasche H. 1
Floridi U. A. 238 956
Folgado Florez S. 385
Fonseca P. *511*
Forstner D. 41
Fournel A. 1093
de Fraine J. 595
Francisco Borja, Hl. *549*
Franco R. 1034
Frank C. 61
Fransen P. 301
Franziskus v. Assisi *288 362 900*
Franz v. Sales *592 1125*
Franz Xaver *1060*
Frede H. J. 596
Frege G. *697*
Frei G. 1256

Freijo Balsebre E. 135
Freud S. *738 740 f. 863*
Fries A. *373*
Fries H. 40 885
Fuerst C. J. 42
Fumet S. 1116

Gabriel A. L. 43
Gadient R. 180
Gaillard J. 949
Gaiser K. 597
von Galen B. 659
Galileo Galilei *638*
Galimard P. 1162
Galot J. 363 403
Gambino R. 1266
Garcia Venturini J. L. 1168
de Garganta J. M. 463
Garin E. *484*
Gätje H. 574
Gauvin J. 1123 1246
Geck L. H. A. 235
Geffré C.-J. 671 796
Geiger W. 821
Geiselmann J. R. *40* 909 f.
Gelber L. 85
van Gelder H. A. E. 598
Gelot J. 274
Gentile G. *537*
Genuyt F.-M. 417
George A. 419
Gerhard v. Cremona *1233*
Gerson *1225*
Giannattasio F. 1250
Giardini F. 1109 1154
Gieraths G. 79
Gilen L. 44
Gilleman G. *446*
Gillon L.-B. 181
Gilmont J.-F. 549
Gilson E. *671*
Giorgiantonio M. 1244
Giuliani S. 353 1039
Glanzman G. 45
Glorieux P. 1225
Glutz M. A. 685
Gödel *104*
Godin G. 98
Goldbrunner J. 66
Golfin C. 226
Gonzalez M. 599
Gonzales Caminero N. 508
Goodwin R. P. 1264
Götlind E. 156
Gould J. A. 809
Graef H. 471
Graefe O. 126
Gramsci A. *167 527*
Gredt J. 46
Grégoire F. *1269* 1270
Gregor v. Rimini *1222*
Gregor v. Valencia *906*
Gregorios Palamas 420
Grelot P. 418 1040
Grillmeier A. 1036 1186
Grin E. 327
Grivec F. 280
van Groenendael F. 625
Groner J. F. 88 1089
Groppo G. 878
Gross H. 442
Gross J. 47
Grossi I. P. 526
Guérard des Lauriers M. L. 119 357 996 1063
Guillaume A. 456
Guindon R. 475
Guiot E. 1125
Gutierrez G. 704 1206 1275
Gutwenger E. *358* 1027
Guy J. C. 48
Guzzetti G. B. 1081

Haas A. 120 124
Haas J. 176
Habbel I. 49
Hadot P. 558 1178
Hadrianus a Krizovljan 501
Häfele G. *1284*
Hahn V. 925
Haible E. 300
Haider F. 543 730
Hallauer H. 1236
Haller O. 41
Hamelin O. *703*
Hamer J. 298 1142 1214
Hamp V. 585 967
Hanssens J. M. 393
Harder R. 1177
Hardt T. 844
Häring B. 890 1050
Harré R. 50
Hartmann N. *13 166*
Hartshorne C. 520
Haubst R. 562 1237
Hayen A. 1253
Haymond W. S. 725
Hayoz C. 324
Heath T. R. *141* 1211
Hegel *245 312 748 858 1246*
Hegglin B. 601
Heidegger M. *68 165 780*
Heinen W. 234
Heinrich VIII. *310*
Heinzel G. 481
Hellin J. 143 1061
Hennig J. 820
Henning R. 51
Henrici P. 1254
Henry A.-M. 943
Henry P. 1174
Herbrich E. 326
Herde A. 277
Heribrand v. St. Laurent *1198*
Hermes H. 647
Hernegger R. *914*
Hertling L. 52
Herzfeld K. F. 114
Hessler B. 974
Heufelder E. 897
Heuts M. J. 717
von der Heydte F. A. 201
Heynck V. 1218
Higgins J. W. 739
von Hildebrand D. *807* 845
Hilgers J. 1010
Hillig F. 1148
Hilty C. *364*
Hippolyt *491*
Hirt P. 1057
Hödl L. 292 f. 1152
Hoefnagels H. 829
Hoeres W. 132 134 729
Höfer J. 559
Hoffmann A. 436
Höffner J. 5 7 51 205 224 602
Hofmann G. 655
Hofmann W. 603
Hohl H. 859
Holzherr G. 604
Hommes J. 198
Hönigswald R. 605
Honselmann K. 495
Hörmann K. 203
Hornef J. 407
Horst U. 876
Hoskin M. A. 1245
Hossfeld P. 881
Houde R. 1205
Huber M.-T. 1119
Hudeczek M. M. 123
Huerga A. 460 464 1141
Hugo de Novo Castro *1218*
Hugo v. St. Viktor *80* 606 *1202*
Hulsbosch A. 261
Hume D. *161 520*
Hünermann J. 53
Hunger H. 556
Hurley M. 954
Hus J. *1226*
Husserl E. *4* 152 *153 162-165 859*

Ibn Daud *1233*
Ignatius von Loyola *902 1117 f. 1120*
Imhof M. 556
Imitatio Christi 901
degl'Innocenti U. 1215
Innocenzo d'Arenzano 118
Irenäus *925*
Isaye G. 139
Iserloh E. 402 901 1272
Isidor v. Sevilla *496-98*
von Ivanka E. 908

Jacopone de Todi *1021*
Jaeger N. 450 540
Jaeger W. *1167*
Jankélévitch V. 731
Janssen A. 190 252
Jaspers K. *774*
Jeannière A. 861
Jellouschek C. J. 381
Jevons *102*
Jiménez Duque B. 1097
Jiménez Urresti T. I. 608
Joachim v. Fiore *500*
Jocelyn M. 701
Johannes XXIII. *833-37*
Johannes Cassianus *495*
Johannes Chrysostomus *633*
Johannes Damascenus *175*
Johannes Duns Scotus *39 416 506 f. 1004 1217*
Johannes v. Kreuz *462 616 1119-24*
Johannes Prausser *992*
Johannes Quidort 607
Johannes de la Rochelle 54
Johannes Tauler 655 *1109 1223*
Jolif J.-Y. 782 1090
Jomier J. 1184
Jordanus v. Saxen *1108*
Jostock P. 219
Jouassard G. 369
Journet C. 55 347 609 915
Jubany N. 406
Juhos B. 702
Julien-Paul de la Vierge 1150
Jung C. G. *180 1256 f.*
Jungmann J. A. 404 898
Junker H. 257
Juritsch M. 610
Justin *271*

Kaelin J. 882
Kaeppeli T. 1220
Kalinowski J. 808
Kambartel F. 647

Kane W.-H. *568 762*
Kant I. *57 187 573 612 761 772*
Kapp K. W. 611
Karrenberg F. 246
Karrer O. 911
Kassing A. 483
Kaufmann W. 961
Kaulbach F. 612
Kaup J. 582
Kelly B. 434
Kelsen H. *206*
Kemmer A. 1147
Keuck W. 987
Kierkegaard *788*
Kilmartin E. J. 400
Klaus J. 838
Kleinen H. 1234
Klenk G. F. 241 1192
Klose A. 220 544
Klubertanz G. P. 733
Knackstedt J. 1018
Koch H. 366
Koch J. 1258
Kocourek R. A. 698
Kolping A. 33 372
de Koninck C. 107 119 138 1248
Kopp J. V. 56
Körner F. 1191
Körner S. *100*
Köster H. M. 1016
Kovach F. J. 613
Krämer H. 1235
Krapiec A. M. 692
Kraus A. 614
Kreider T. 1017 1023 1030
Kreilkamp H. 489
Kremer K. 770
Krings H. 756
Kristeller P. O. 2
Krozewski G. 128
Krüger G. 57
Küchenhoff G. 823
Kuhn W. 110
Küng H. 299
Kunicic J. 1028 f.
Kuspit D. B. 779

Labourdette M.-M. 414 928 1134
Lacordaire H. D. 888 *1112-14*
Lafont G. 58 1212
Lafontaine P.-H. 1038
Lamarche P. 615
Lambert A. 1270
Lamotte E. 753
Landmann M. 59
Langlais E. A. *482*
Langmead Casserley J. V. 880
Larranaga T. 60
de Laugier de Beaurecueil S. 1229
Laurentin R. 1014 *1016*
Laurentius v. Brindisi *375 f.*
Lauter H.-J. 1219
de Lavalette H. 265
Leal J. 980
Leblond G. 616 f.
Lecler J. 903
Leclercq J. 473 1012 1096 1164 1201
Leclercq M. 1156
Lécuyer J. *1034*
Lefebvre G. 990 1128 1135
Lefèvre C. 1171
Leff G. 1222
Legrand L. 354
Leibniz *326 612 697 793*
Leist F. 441
Lenin *527*
Lennerz H. 306
Lentner L. 557
Leo XIII. *236 526*
Léon de Saint-Jean *1276*
Leoni B. 815
Lercaro G. 841
Leskovec P. 323 926 955
de Lestapis S. 618
Le Thorel J.-L. 1013
Letourneau I. G. 1278
de Letter P. 430 *433 f.*
Leuven R. 85
Levasseur J. M. 619
Levie J. 342
Liber de causis 145 1233
Liefooghe A. 86
Lifshitz B. 1045
Linke P. F. 620
Lochet L. 889 1133
Locke *23*
Lohr C. H. 977
Löhrer M. 1099
Loisy A. *1278*
Lopetegui L. 548
Lorenzo da Fara 1021
Lottin O. 1165
Lotz J. B. 748
Louch A. R. 183
zu Löwenstein F. 850
de Lubac H. 532 887
Lübbe H. 245
Lubik A. M. 264
Lucano A. 253
Lucien-Marie de S. Joseph 1124 1129
Luczynski I. G. 391
Ludwig Bertran, Hl. *463*
Ludwig v. Granada *464*
de Lugo F. *221*
Lumbreras P. 504
Luther M. *74 310 400 546 f. 644 1272*
Lüthi K. 621
Lutz H. 622
Luyten N. 209 691
Lynch K. F. 54
Lysenko T. *1251*

Mabillon J. *1277*
MacGuigan M. R. 1056
Machiavelli *622*
MacKinnon E. 115
MacNamara K. 950
Madec G. 1188
Madkour I. 1230
Magnino B. *276*
Mahr A. 215
Maine de Biran *586*
Malcolm N. 61
Malevez L. 1138
Manteau-Bonamy H.-M. 1242
Marcel G. 62
Marchesi A. 484
Marcic R. 825
Maréchal J. *171*
Marianus ab Alatri 468
Marianus a Sobienie 687
Maritain J. *112* 609 *671*
Marlé R. 455
Martelet G. 535
Martin J. 847 f.
Martin-Artajo A. 248
Martinelli L. 97
Martini C. M. 983
Marx K. *238 524 f. 1249 f.*
Massaut J.-P. 1276
Masson R. 373
Mastroserio D. M. 1009
Martignon R. 1157
Matteucci B. 263
Maurer C. 438
Mausbach J. 623
Maximus Confessor *576*
May G. 929
Mayer-Maly T. 233
Mazzini G. *1247*
McDonach E. 1047
McInerny R. 624
McKeon R. P. 694
McKevitt C. 835
McNamara M. A. 625
McNicholl A. J. 682 763
McWilliams J. A. 764
Meersseman G. G. *388*
Meinertz M. 69
Melanchthon *652*
Melchiorre V. 1243
Melchor de Pobladura 497
van Melsen A. G. 626
Mendoza J. 522
Meo S. M. 368
Merkl A. 250
Merleau-Ponty M. *1255*
Méroz L. 1279
Messineo A. 195 247
Messner J. *205 544 f. 822* 827
Metodio da Nembro 470
Metz J. B. 260 872
Metzger H. 1207
Meyendorff J. 420
Meyer G. 712
Meyer H. 185 806
Miguel-Angel de Espinal 453
Milani B. 426
Miller B. 63
Miller J. 1085
Miller R. G. 769
Minkowski E. 865
von Mises L. 814
Misser Vallés S. 325
Mitterer A. 200
Miyakawa T. 148
Mizunami A. 243
Möhler J. A. *910*
Molina L. *904 1061*
Molinari P. 290
Molitor J. 64
Möller J. 137
Möllerfeld J. 474 1032 1101
Mols R. 1226
Monden L. 627
Mondin B. 874 1262
Montull T. 1267
Moraczewski A. S. 718
Moreau J. 159
Morel G. *1122-24*
Moreno A. 697
Mounier E. *1243*
Mulder T. 836
Müller A. 1280
Müller J. H. 218
Muller J. P. 607
Müller M. 755
Müller O. 871
Munoz Iglesias S. 979
Murphy T.J. 65
Murphy R. E. 330
Muschalek G. 171
Mussner F. 66

Narciso I. 521
Naud A. 67
Nawiasky H. 196
Nédoncelle M. 1283

Neenan W. B. 431
v. Nell-Breuning O. 837
Nestorius *1186*
Newman J. 251
Newman J. H. *550 581* 628 *911 1126*
Newton *23*
Nicolas J.-H. 392 870 879 1080
Nicolas M.-J. 886 1140
Nicolau M. 968 1031 1117
Nicoletti G. *855*
Nigido P. *1015*
Nikolaus v. Kues *1234-38*
Nikolaus Lackmann 757
Nikolaus v. Lyra *374*
Nissiotis N. A. 921
Nobile O. M. 737
Nogar R. J. 707
Nojiri T. 214
Nordentoft S. 68
Numenios *1173*
Nuttin J. 732

O'Brien W. 249
Obrist F. 69
O'Callaghan J. 287
O'Connor E. D. 70
Odo Rigaldi *1059*
Oelrich K. H. 71
Oesterle J. A. 676
O'Flynn Brennan S. 693
Ohm T. 629
Oktavian v. Rieden *362*
Oltra M. 435
Onimus J. 227
Orbe A. 331 630 1195
Orella J. L. 1241
Orfei R. 167 527
Origenes *30*
Orlandi S. 503
dell'Oro A. M. 116
Oromi M. 506
O'Rourke J. T. 986
d'Orsi D. 514 518 539
Ortega y Gasset J. *716*
O'Shea K. F. 433
Osiander L. *906*
Osuna A. 289 924
van den Oudenrijn M. A. *324*
van Overbeke P.-M. 482
Overhage P. 125 129
Owens J. 1216

Pachomius *894*
Paci E. 153 163
Padberg R. 867
Padovani U. A. 523
Palazzini P. *423*
Palsterman J. 1127
Panetti B. *1271*
Paniker R. 686
Panis N. 531
Paret R. 554
Partee C. 505
Pascal *516 f. 907*
Passeri Pignoni V. 255
Pattin A. 145 1233
Paulus v. Pergula 631
Pegis A. C. 798
Pei M. 679
Peinador A. 1076
Peirce C. S. *1264*
Pelagius *596*
Pellé-Douël Y. 536
Pellegrino U. 672
Penati G. 542 747
Penning de Vries P. 1120
Perarnau J. 313
Perez Remon J. 73
Perotto A. 276
Perreault A.-M. 1067
Perrin J.-M. 1132
Peters C. 1121
Peters H. 208
Petrucci D. *209 f.*
Petrus v. Aquila *1224*
Petrus v. Auvergne *133*
Petrus v. Bergamo *510*
Petrus Canisius *903*
Petrus Hispanus 72
Petrus Joh. Olivi *132 440 505 877 1042*
Petrus Lombardus *31 81*
Petrus Martinez de Osma 509
Petrus de Palude *878*
Petrus d. Walker v. Antiochia *1196*
Petruzzellis N. 94
de Petter D. 790
Pfliegler M. 451
Pfürtner S. 74 1084 1086
Philipon M.-M. 427 1070
Philippe de la Trinité 609
Philips G. 999
Piemontese F. 632
Pieper J. *672*
Pilgram F. *25*
Pinkaers S. 1049
Pius XII. *65* 88 *203*
Pizzorni R. 855
Plassmann O. 633
Plat J. 225
Platon *487-89 597 778 1169-71 1175*
Plé A. 742 1158
Plochmann G. K. 100
Plotin *174 254 490 1174-81*
Pocock D. F. 75
Pohier J.-M. 713 f.
Pohlschneider J. 1151
Pole R. 622
Pompei A. 362 390 757
Pozo C. 258 1071
Prat F. 634
Prentice R. 507
Prigent P. 635
Prohaska L. 678
Proklos *127 1237*
Pruche B. 636
Prümm K. 985
Ptolemäus v. Lucca *1213*
Puech H.-C. 1176
Purkiss M. U. 728
Puzo F. 1144
Pycke N. 271

Quarta G. *238*
Quera M. 561
Quiles I. 715

Raciti G. 1203
von Rad G. *330*
de Raeymaeker L. 36 186
Raffo Magnasco B. R. 486
Rahner H. 76 283 *567* 1280
Rahner K. 77 262 268 559 637 811 913 *1023 1043* 1064 1078
Ramlot M.-L. 972
Ranke-Heinemann U. 405
Ranquet J.-G. 944
Rassam J. 792
Ratzinger J. 358 637 896
Rayez A. 28 553
Raymundus Lullus *325 508*
Razi *1232*
Reding M. 830
Reese W. L. 146 *147*
Refoulé F. 960 1095
Régamey P.-R. 1066 *1088* 1113 1136 1155
Regnier M. 57
Rehrl S. 416 638 760
Reissner H. 447
Renaud B. 332
Rescher N. 101
Reventlow H. 329
de Ribera J. *463-65*
Richard von S. Laurent *371*
Richard v. St. Victor *996*
Ricoeur P. *1001*
Riedinger U. 1196
Rief J. 1193
Ries J. 78
van Riet G. 670 *763*
Rigal M. 18
Rimoldi A. 303
von Rintelen F. J. *1265*
Riquet M. 618
Ritter J. 647
Riverso E. 311
Rivetti Barbo F. 104
Robert H.-D. 786
Robert J.-D. 791 991
Robilliard J. A. 458 1098
Robres Lluch R. 465
Rocca M. 117
Rodriguez V. 151 828 1083
Rohault J. *1245*
Roig Gironella J. 270 771
Romaniuk K. 344
Romero B. G. 1094
Rondet H. 432 860
Röösli J. 710
Roqueplo H.-D. 1145
de Rosa G. 803
Roschini G. M. 1020
Roselli S. *521*
Rosin H. 349
Ross D. *703*
Rossetti E. M. 449
Rossi A. 479
Rouillard P. 1025 1088
Rousseau O. 1166
Roustang F. 1118
Roy L. 472
Rüdiger H. 556
Rudin J. 1257
Rudolf K. 552
Runes D. D. 639
Rüsch E. G. 364
Rusch P. 851 856
Russell B. *538-40*
Rütti L. 273
Ryckmans G. 754

Sabourin L. 640
Sage A. 360 1058
Sagüés J. 561 1051
Sailer J. M. *909*
Salaverri J. 869 904
Salet G. *996*
Salguero J. 994
Salin E 641
Salman D. H. 713
Sanches F. *159 513*
Sanchez-Ruiz J. M. 673
Sanchis A. 480
Santayana G. *765*

Sanz Criado L. M. 113
Sanz y Sanz J. *1275*
Sauer R. 642
Saumagne C. 1185
Savonarola 79
Scalvini F. 1111
Scelzi G. 122 705
Schaad H. P. M. 62 577
Schächer E. J. 852
Schachinger H. 1130
Schafer B. 278
Schamoni W. 643
Schasching J. 228
Schauerte H. 1079
Schedl C. 333
Scheeben M. J. *304*
Scheffczyk L. 304
Scheifler J. R. 1003
Scheler M. *170*
Schelling *169 621*
Scheltens G. 667
Schering E. *1121*
Scheuner U. 207
Schillebeeckx E. M. *1023*
Schleichert H. 157
Schlette H. R. 80
Schlier H. 365
Schloemann M. 644
Schmid J. 585
Schmid M. 942
Schmidt F. S. 1197
Schmidt P. 1002
Schmitz W. 545
Schmölz F.-M. 242 822
Schnackenburg R. 645 1048
Schneider B. 902 920
Schneider J. 81
Schneider M. 512
Schneider T. 587
Schoeck H. 565 813
Schöllgen W. 188 646
Scholz H. 647
Schöne F. 651
Schooyans M. 648
Schopenhauer *523*
Schöpf B. 202
Schultze B. 321 1073
Schwegler T. 282
Schwermer J. 422
Schwyzer H.-R. 1179
Sciacca M. F. *1267*
Seckler M. 649
Sedulius Scottus *596*
Seelhammer N. 818
Segovia A. 496 1015
Seibel W. 275 922 934
Selvaggi F. 684
Semmelroth O. 873
Serafin de Ausejo 981
Severino E. 766
Shapiro H. 158
Siegmund G. 212 f. 650 824
Siewerth G. *748*
Silvestre H. 1198
Simeon L. M. 914
Siméon de la S. Familia *1119*
Simmons E. D. 674 677
Simon Y. R. 112 182 864
Siwek P. 136
Sloyan G. S. 398
Smith V. E. 9 689 708
Snijders A. 802
Soballa G. 1163
Sola Brunet G. 82
Soleri G. 817
Somers H. 355 997
de Soto D. *22* 258 *548 1239 f.*
Southern R. W. 651
Spencer H. *1251*
Spicq C. 341
Spieß E. 96
Spindeler A. 307
Spinoza 803
Squire A. 1202
Stadter E. 440 877
Staehelin E. 83
Stallmach J. 1238
Stampa L. 1043
Stanley D. M. 343
Stebler V. 319
van Steenberghen F. 84
Stegmüller O. 556
Stein E. 85
Stelzenberger J. 86 424
Stirnimann H. 935 1284
Stock E. M. 723
Strauß L. 773
Stupperich R. 652
Stüttler J. A. 169
Suarez *134 201 270 421 512 767 771 1265*
Suavet T. 945
Suhard E. 653
Sulowski J. 493
Susinos F. 1252
Sutcliffe E. F. 340 1019
Sweeney L. 174 f. 490
Synave P. 654
Szabo T. 379

Tajo M. 1190
Tatian *331*
Teichtweier G. 240
Teilhard de Chardin P. *56 532 710-12*
Tellechea Idigoras I. 1274
Termes P. 998
Tertullian *15 1185*
Teske R. J. 487
Thales v. Milet *1168*
Theiler W. 558 1175
Theresia v. Avila *1121*
Thiéffry M. 211
Thils G. 930
Tholomeus v. Lucca *1213*
Thomas v. Aquin *16 36 49 58 74 106 113 118 121 141 144 148 200 f. 237 289 351 356 389 391 395 427 488 502-04 570 573 583 590 599 613 616 624 649 654 688 720 722 728 733 787 798 875 f. 1009 1024 1028 1049 1056 1089 1127 1208-10 1212 1214-16 1237*
Thomas v. Villanova *385*
Thomas de Vio Caietanus *151*
Thonnard F.-J. 1194
Thum B. 696
Tietz J. W. 832
Tilgher A. 537
Tillard J. M. R. 389 397
Tilliette X. 533 774
Toffanin G. *541*
Tomas de la Cruz *1119*
Tonelli G. 761
de Tonquédec J. 87
Torrell J. P. 296 656
Trépanier E. 103
Tristram H. 581
Troeltsch E. *594*
Trouillard J. 127 529
Troxler J. P. V. *96*
Turcotte D. A. *1105*
Turiel B. 657
Turner W. H. 141 1211
Turrado L. 1026
de Tuya M. 386 965

Ulrich F. 658 749
Unamuno M. *716*
van Unnik W. C. 350
Urdanoz T. 1260
d'Urso G. 1110
Utz A. 88 191 206 659 826

Vacca F. 868
Vaccari A. 89 1183
de Valdés J. *1274*
Valerianus Magnus *687*
Del Valle C. 1217
Vallese G. 541
Valori P. 162
Valsecchi A. 415
Vandenberghe B.-H. 948
Vandenbroucke F. *1111*
Vansteenkiste C. 1210
Varillon F. 38
Vasse D. 1160
Vega A. *435*
Vela R. 254
Velasco R. 993
Verbeke G. 570 768
Verde F. M. 144
Verdross A. 7 193
Verdu A. 721
Vereecke L. 1041
Verga L. 516
Vergallo J. 1006
Vergote A. 794
Vergote J. 752
Veronica Giuliani *467-470*
Verrati G. M. *1271*
Veuthey L. 469
Via Boada L. 660
Viard A. 338
Viatte N. 517
Vigano M. 95
da Vigolo G. 1223
Villain M. 318
Villota Elejalde J. L. 509
Vinzenz v. Paul *448-450 466*
Vito F. 7 216
Vivas E. 862
Voerzio M. 1228
Vögtle A. 916
Volk H. 259 661 932 *1043*
Volken L. 90
Volkmann-Schluck K.-H. 1170
Voltes Bou P. 1251
Volz H. *1272*
de Vooght G. *1226*
Vorgrimler H. 567 907
de Vries J. 746
de Vries W. 317 322 923

de Waelhens A. 1001 1255
Wagner R. *523*
Walgrave J. H. 716 795 804
Wallace W. A. 688 699
Walter Burleigh *158*
Walty N. 546
Walz A. 662 1108 1208
Warnach V. 681
Wassmer T. A. 187 772
Weaver R. M. 630
Webb B. 695
Weber F. 866
Weber H. 334
Weil E. 57

Weisheipl J. A. 568 700
Weiß F. 370 387
Weisweiler H. 1199
Wells N. J. 515
Welte B. 1221
Welty E. 192
Wenz H. 439
Wenzel P. 663
Whitehead A. N. *779 1252*
Wiederkehr D. 812
Wiesner W. 267
Wiggins J. 565
Wild J. *1262*
Wilhelm v. Moerbeke 570
Wilhelm v. St. Thierry *995*
Willam F. M. 664
Willems B. A. 1281
Williams C. 1259
Wilmsen A. 745
Winandy J. *975*
Windischer H. 724
Wingell A. E. 121
Wingen M. 839
Winklhofer A. 91
Winninger P. 407 643
Wissing W. 938
Witte J. L. 291
Wittgenstein L. *61*
Wojciechowski J. A. 109
Wolf E. 92 197
Wolff C. *519*
Wolff P. 606
Wolter H. 906
von Wright G. H. 61
Wulf F. 222 410 476 988 1000 *1099*
Wulf H. 244 1044
Würtenberger T. 189
Wylleman A. 819
Wyrsch J. 737

Yanguas Alvarez de Eulate A. 452
Yardan J. 720
Ysaac W. L. 356

Zabeeh F. 161
Zalba M. 1075 *1076*
Zapico M. 853 f.
Zavalloni R. 1161
Zedler B. H. 575
Zehrer F. 337
Zenzen E. 46
Zich O. 102
Zigliara T. M. *526*
Zimmer C. 1091
Zirkle C. 709

Zeitschriftenverzeichnis

AdP	Archives de philosophie
AFH	Archivum franciscanum historicum
AFP	Archivum Fratrum Praedicatorum
AGP	Archiv für Geschichte der Philosophie
AHSJ	Archivum historicum Societatis Jesu
Ang	Angelicum
Anima	Anima
Ant	Antonianum
AP	Archiv für Philosophie
Aq	Aquinas
AST	Analecta Sacra Tarraconensia
ATG	Archivo Teológico Granadino
Bibl	Biblica
Carm	Carmelus
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly
CC	La Civiltà Cattolica
CF	Collectanea franciscana
CT	La Ciencia Tomista
DC	Doctor Communis
DT	Divus Thomas
EE	Estudios ecclesiásticos
EF	Estudios franciscanos
EFil	Estudios filosóficos
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
FS	Franziskanische Studien
FStudies	Franciscan Studies
FZPT	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie
GL	Geist und Leben
Greg	Gregorianum
ITQ	The Irish Theological Quarterly
KS	Kant - Studien
LTP	Laval théologique et philosophique
LV	Lumière et vie
Mar	Marianum
MC	Miscelanea Comillas
MD	Memorie domenicane
MedSt	Mediaevel Studies
MF	Miscellanea francescana
MIDEO	Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales
MS	The Modern Schoolman
Mss	Manuscripta
MTZ	Münchener theologische Zeitschrift
NO	Die neue Ordnung
NRT	Nouvelle Revue Théologique
NS	The New Scholasticism
NV	Nova et Vetera
Or	Orientierung
Pens	Pensamiento
PJ	Philosophisches Jahrbuch
RAM	Rivista di ascetica e mistica
RB	Revue biblique
REA	Revue des Etudes Augustiniennes
RET	Revista española de teologia
RFN	Rivista di filosofia neoscolastica
RPL	Revue philosophique de Louvain
RSPT	Revue des sciences philosophiques et théologiques
RT	Revue thomiste
RTAM	Recherches de théologie ancienne et médiévale
RTeol	Revista de teologia
RUO	Revue de l'Université d'Ottawa
Sal	Salesianum
Salm	Salmanticensis
Sapt	Sapientia
Sapz	Sapienza
SC	La Scuola Cattolica
Sch	Scholastik
SKZ	Schweizerische Kirchenzeitung
Soph	Sophia
SR	Schweizer Rundschau
SZ	Stimmen der Zeit
TE	Theologia espiritual
TG	Theologie und Glaube
Theor	Theoria
Thom	The Thomist
TP	Tijdschrift voor Philosophie
TPQ	Theologisch-praktische Quartalschrift
TQ	Theologische Quartalschrift
TR	Theologische Revue
TTZ	Trierer theologische Zeitschrift
TZ	Theologische Zeitschrift
VS	La vie spirituelle
VSs	La vie spirituelle, Supplément
WW	Wissenschaft und Weisheit
ZKT	Zeitschrift für katholische Theologie

Inhaltsverzeichnis

Abhandlungen

Antweiler A.: Armut 75–92

Brantschen J., OP: Vatikanum I und II. Parallelchronik 144–155

Drack B., OSB: Beschauliches und tätiges Leben im Mönchtum nach der Lehre Basilius des Großen, II: Die Übung der Nächstenliebe 93–108

Gieraths G., OP: Die Bedeutung des hl. Thomas für die Frömmigkeit 121–143

— — Prof. P. Gabriel Löhr OP (1877-1961) 156–160

Kunič J., OP: S. Thomas nulli systemati morali favet 275–307

Künzle P., OP: Thomas von Aquin und die moderne Eschatologie 109–120

Müller I., OSB: Von Divus Constantinus bis Divus Thomas. Zur Geschichte des Divus-Titels 241–253

Schmölz F.-M., OP: « Historia sacra et profana » bei Augustin . . 308–321

Stirnimann H., OP: Zur Enzyklika « Pascendi ». Eigenart und Gültigkeit 254–274

Utz A. F., OP: Wesen und Begründung des Rechts 3–74

Volken L., MS: Hamann, der Magus im Norden 322–337

Kritische Beiträge

Gieraths G., OP: Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter 161–167

Kreider T., OSB: Postscriptum zu P. J. Kunič's eucharistischer Opfertheorie 338–339

— — Maria et Ecclesia 341–344

Kunič J., OP: Ad « Postscriptum » P. Thomae Kreider OSB . . 339–340

Besprechungen

Aktuelle Fragen zur Eucharistie. Hrsg. v. M. Schmaus (*M. Löhrer*) . . 364
Cor Jesu. Commentationes in Litteras Encyclicas Pii PP. XII « Haurietis aquas » (*J. H. Nicolas*) 208
Das stammesgeschichtliche Werden der Organismen und des Menschen, Bd. I. Hrsg. v. A. Haas (*Z. Bucher*) 177
Eucaristia. A cura di A. Piolanti (*M. Löhrer*) 356
Gegenwartsfragen der Psychiatrie, hrsg. v. W. Schöllgen u. H. Dobbelstein (*J. F. Groner*) 443
Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens, 13. Bd (*I. Müller*) 209
Lebendiges Mittelalter. Festgabe für Wolfgang Stammler (*P. Künzle*) 412
Le péché. Etudes (*J. F. Groner*) 375
L'Évangile de Jean. Etudes et Problèmes (*K. Gieraths*) 199
Lexikon der Marienkunde, 2.-6. Lieferungen (*H. M. Köster*) 352
Maria et Ecclesia. Acta Congressus mariologici-mariani in Civitate Lourdes anno MCMLVIII celebrati (*T. Kreider*) 341
Pro mundi vita. Festschrift zum eucharistischen Weltkongreß 1960 (*M. Löhrer*) 362
Vorträge gehalten anläßlich der 1. Arbeitstagung des Institutes der Görresgesellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie (*Z. Bucher*) 174
Agterberg M. : « Ecclesia-Virgo ». Etude sur la virginité de l'Eglise et des fidèles chez Saint Augustin (*O. Perler*) 410
Arnold F. X. : Mann und Frau in Welt und Kirche (*A. Berz*) 441
von Balthasar H. U. : La prière contemplative (*J. H. Nicolas*) . . . 377
Barth H. : Philosophie der Erscheinung (*J. Ell*) 171
Baur J. : Kleine Liturgik der heiligen Messe (*B. Drack*) 439
Bavaud G. : La dispute de Lausanne (1536) (*M. Gétaz*) 424
Behler G.-M. : Les paroles d'adieux du Seigneur (S. Jean 13-17) (*K. Gieraths*) 199
Bender L. : De Matrimonio Commentarius (*T. Kreider*) 367
Bernard R. : Das Mysterium Jesu, Bd. 1 (*L. M. Simeon*) 195
Borowicz A. : De inspirationibus in vita ascetica secundum P. Gasparem Druzbicki S. J. (*J.-H. Nicolas*) 384
Braun F. M. : Jean le théologien et son évangile dans l'église ancienne (*C. Spicq*) 387
Breuning W. : Erhebung und Fall des Menschen nach Ulrich von Straßburg (*A. Fries*) 422
Brinktrine J. : Die Lehre von der Mutter des Erlösers (*H. M. Köster*) 352
Camps A. : Jerome Xavier SJ and the Muslims of the Mogul Empire (*B. Biermann*) 434
Cantinat J. : Les épitres de Saint Paul expliquées (*C. Spicq*) 388
Caruso I. A. : Bios, Psyche, Person (*S. Pfürtner*) 181
Chenu M. D. : La théologie au douzième siècle (*P. Künzle*) 414
Chenu M. D. : La théologie comme science au XIII^e siècle (*P. Künzle*) 419
Chenu M. D. : La théologie est-elle une science ? (*P. Künzle*) 419
Clark M. T. : Augustine Philosopher of Freedom (*C. Zimara*) 401
Cognet L. : De la dévotion moderne à la spiritualité française (*J.-H. Nicolas*) 382
Cognet L. : Crépuscule des mystiques. Bossuet - Fénelon (*J.-H. Nicolas*) 382
Desautels A. R. : Les Mémoires de Trévoux et le mouvement des idées au XVIII^e siècle. 1701-1734 (*M. Gétaz*) 428
Dobbelstein H. : Psychiatrie und Seelsorger (*J. F. Groner*) 444
Doms H. : Dieses Geheimnis ist groß (*J. F. Groner*) 368
Dupont J. : Les sources du Livre des Actes (*C. Spicq*) 386

Dupont J.: Mariage et divorces dans l'Evangile (*C. Spicq*) 386
Eichenseer C.: Das Symbolum apostolicum beim Heiligen Augustinus (*O. Perler*) 404
Engelmann U.: Der heilige Pirmin und sein Missionsbüchlein (*I. Müller*) 213
Flick M. – Z. Alszeghy: Il creatore (*M. Löhrer*) 345
De Fraine J.: Prier avec la Bible (*B. Steiert*) 385
Franciscus Xav. de Abárzuza: Manuale theologiae dogmaticae, vol. IV: De Sacramentis (*T. Kreider*) 356
Fuchs J.: Lex naturae (*A. F. Utz*) 185
Gaillard J.: Les solennités pascales (*F. Spescha*) 439
Galot J.: Le Cœur du Père (*B. Bonvin*) 376
Gardet L.: Connaître l'Islam (*J. Henninger*) 432
Gigon O.: Grundprobleme der antiken Philosophie (*M. S. Morard*) . . 170
Gredt J.: Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae (*M. Thiel*) 168
Gutwenger E.: Bewußtsein und Wissen Christi (*M. Löhrer*) 205
Guzzo A.: Agostino e Tommaso (*C. Zimara*) 399
Haas J.: Das Lebensproblem heute (*Z. Bucher*) 173
Hechich B.: De Immaculata Conceptione B. Mariae V. secundum Thomam de Sutton OP et Robertum de Cowton OFM (*H. M. Köster*) 354
Héring J.: Le royaume de Dieu et sa venue (*C. Spicq*) 198
Hirschbrich E.: Die Entwicklung der Moraltheologie im deutschen Sprachgebiet seit der Jahrhundertwende (*J. F. Groner*) 374
Janssen O.: Das Beziehungsgefüge der menschlichen Handlung und das Problem der Freiheit (*G. Holzherr*) 184
Johnston L.: Witnesses to God (*C. Spicq*) 193
Kirchgässner A.: Die mächtigen Zeichen. Ursprünge, Formen und Gesetze des Kultes (*F. Bornemann*) 431
Korošak B.: Doctrina de Immaculata B. V. Mariae Conceptione apud auctores O. F. M. qui Concilio Tridentino interfuerunt (*H. M. Köster*) 354
Krämer K. F.: Gott unser Heil nach dem Zeugnis der Bibel. Altes Testament (*B. Steiert*) 384
von Krockow Ch.: Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger (*F. M. Schmölz* 187
Küng H.: Konzil und Wiedervereinigung (*B. A. Willems*) 191
Kuss O.: Der Römerbrief (*K. Gieraths*) 388
La Bonnardière A.-M.: Biblia Augustiniana, A. T. II: Livres historiques (*O. Perler*) 403
Lamarche P.: Zacharie IX-XIV (*B. Steiert*) 385
Lückert H. R.: Konflikt-Psychologie (*S. Pfürtner*) 183
Maier J. L.: Les missions divines selon Saint Augustin (*C. Zimara*) . . 405
Malmberg F.: Über den Gottmenschen (*C. Zimara*) 201
Malo A.: Pour le centenaire de Lourdes (*H. M. Köster*) 355
Mariani B.: Breviarium syriacum seu martyrologium syriacum saec. IV (*A. Hänggi*) 440
Maritain J. et R.: Liturgie et Contemplation (*J.-H. Nicolas*) 377
Marrou H.: Augustinus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (*A. Eichenberger*) 398
Meersseman G. G.: Von den Freuden Mariens. Ein Beitrag zur Geschichte der niederdeutschen Mystik. – Lebendiges Mittelalter, Festgabe f. Wolfgang Stammler, S. 79-100 (*P. Künzle*) 412
Mesot J.: Die Heidenbekehrung bei Ambrosius von Mailand (*B. Biermann*) 397
von Nell-Breuning O.: Wirtschaft und Gesellschaft heute, III (*A. Thiele*) 186

Niederberger O. : Kirche – Mission – Rasse (*B. Biermann*) 435
O'Meara J. J. : Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine (*O. Perler*) 398
Orbe A. : Hacia la primera teología de la procesión del Verbo. Estudios Valentinianos, Vol. I / 1-2 (*C. Spicq*) 393
Orcibal J. : Port-Royal entre le miracle et l'obéissance (*M. Gétaz*) . . 427
Otto S. : « Natura » und « dispositio ». Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians (*O. Perler*) 395
Overhage P. : Um das Erscheinungsbild der ersten Menschen (*Z. Bucher*) 180
Paul-Marie de la Croix : L'Evangile de Jean et son témoignage spirituel (*J.-H. Nicolas*) 378
Perler O. : Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton ? (*A. Hänggi*) . . 393
Peterson E. : Frühkirche, Judentum und Gnosis (*B. Willems*) 392
Pfammatter J. : Die Kirche als Bau. Eine exegetisch-theologische Studie zur Ekklesiologie der Paulusbriefe (*C. Spicq*) 390
Piolanti A. : Il mistero della communione dei santi nella rivelazione e nella teologia (*M. Löhrer*) 370
Prigent P. : Apocalypse 12. (*C. Spicq*) 391
Pritz J. : Franz Werner. Ein Leben für Wahrheit in Freiheit. (*G. Holzherr*) 429
Püllen K. : Die Problematik des Philosophieunterrichts an höheren Schulen (*A. Bütler*) 169
Ramírez S. : La esencia de la esperanza cristiana (*T. Urdánoz*) 375
Ratzinger J. : Die Geschichtstheologie des Heiligen Bonaventura (*G. Gieraths*) 419
Renié J. : Manuel d'Ecriture Sainte, IV : Les Evangiles (*C. Spicq*) . . . 195
Riaud A. : L'action du Saint-Esprit dans nos âmes (*A. M. Eichenberger*) 376
Rosato L. : Doctrina de Immaculata B. V. M. Conceptione secundum Petrum Aureoli (*H. M. Köster*) 355
Russmann J. : Sendung der Frau (*L. M. Simeon*) 442
Salmony H. A. : Johann Georg Hamanns metakritische Philosophie, 1. Bd. (*L. Volken*) 322
Schamoni W. : Glaubensbewußtsein und Kirchenentfremdung (*B. Drack*) 441
Schering E. : Mystik und Tat. Therese von Jesus, Johannes vom Kreuz und die Selbstbehauptung der Mystik (*M.-S. Morard*) . . 379
Schmid J. : Moderne Bibelübersetzungen (*C. Spicq*) 192
Schmitz P. : Geschichte des Benediktinerordens, 4. Bd. (*I. Müller*) . . 212
Schoeps H.-J. : Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte (*C. Spicq*) 389
Siegmund G. : Wunder (*V. Flesch*) 190
Snoeck A. : Skrupel – Sünde – Beichte (*G. Holzherr*) 444
Spicq C. : Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes, III (*K. Gieraths*) 200
Stenzel A. : Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie (*A. Hänggi*) 437
Stern E. : Die Psychotherapie in der Gegenwart (*J. F. Groner*) 442
Thomas von Aquin : Des Menschensohnes Sein, Mittleramt und Mutter. Kommentiert v. A. Hoffmann. III, 16-34 (*T. Mehrle*) 347
Thomas von Aquin : Des Menschensohnes Leiden und Erhöhung. Kommentiert v. A. Hoffmann. III, 46-59 (*T. Mehrle*) 350
Tschudy R. : Die Benediktiner (*V. Stebler*) 210
Ullmann W. : Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter (*G. Gieraths*) 161
Vaccari A. : Il genere letterario del libro di Giona in recenti pubblicazioni (*B. Steiert*) 385

Vanneste J. : Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite (*J.H. Nicolas*) 411
de Vaux R. : Die hebräischen Patriarchen und die modernen Entdeckungen (*B. Steiert*) 193
Vereno M. : Mythisches Wissen und Offenbarung (*G. Mainberger*) . . 430
Walter E. : Der Gottesbund gestern und heute (*L.-M. Simeon*) . . . 197
Wyser P. : Der Seelengrund in Taulers Predigten. – Lebendiges Mittelalter, Festgabe f. Wolfgang Stammler, S. 204-311 (*P. Künzle*) 413
Zakarias H. : L'Islam, entreprise juive. De Moïse à Mohammed (*C. Spicq*) 194
Zakarias H. : L'Islam et la critique historique (*C. Spicq*) 195

Rezensenten

Berz A. 441
Biermann B., OP 397 434-436
Bonvin B., OP 376
Bornemann F., SVD 431
Bucher Z., OSB 173-181
Bütler A., OSB 169
Drack B., OSB 439 441
Eichenberger A., OP 376 398
Ell J., CCsR 171
Flesch V., OFMCap 190
Fries A., CCsR 422
Gétaz M., OP 424-429
Gieraths G., OP 161 419
Gieraths K., OP 199 f. 388
Groner J. F., OP 368 374 f. 442-444
Hänggi A. 393 437 440
Henninger J., SVD 432
Holzherr G., OSB 184 429 444
Köster H. M. 352-356
Kreider T., OSB 341 356 367
Künzle P., OP 412-419
Löhrer M., OSB 205 345 356-366 370
Mainberger G., OP 430
Mehrle T., OP 347
Morard M.-S., OP 170 379
Müller I., OSB 209 212 f.
Nicolas J.-H., OP 208 377-379 382-384 411
Perler O. 395 398 403-405 410
Pfürtner S., OP 181-184
Schmölz F. M., OP 187
Simeon L. M., OP 195-198 442
Spescha F., OP 439
Spicq C., OP 192-195 198 387-391 393
Stebler V., OSB 210
Steiert B., OSB 193 384-387
Thiel M., OSB 168
Thiele A., OSB 186
Urdánoz T., OP 375
Utz A. F., OP 185
Volken L., MS 322
Willems B. A., OP 191 392
Zimara C., SMB 201 399-403 405-410

Anzeigen

Deutscher Kongreß für Philosophie (1962) 445
Preisausschreiben der Arbeitsgemeinschaft europäischer Philosophielehrer 446

Theologische und philosophische Doktordissertationen der Universität Freiburg (Schw.) 1960-61 447–448

Bibliographie der eingesandten Bücher und Zeitschriften, bearbeitet von C. Williams OP und P. Wyser OP 214-240, 449–483
Personenregister zur Bibliographie 484–490
Zeitschriftenverzeichnis 490

Adressen der Mitarbeiter dieses Heftes: Prof. Dr. A. Berz, Salesianum, Fribourg. – Dr. B. Biermann OP, St. Albert, Walberberg (Bez. Köln). – B. Bonvin OP, av. de la Gare 24, Lausanne. – Dr. F. Bornemann SVD, Roma - Ostiense, C.P. 5080. – Dr. B. Drack OSB, Disentis. – A. Eichenberger OP, Rieterstr. 27, Zürich 2. – Dr. A. Fries CSsR, Hennef (Sieg). – Dr. M. Gétaz OP, Bethanienheim Kerns (OW). – Dr. G. u. K. Gieraths OP, St. Albert, Walberberg (Bez. Köln). – Univ.-Prof. A. Hänggi, Salesianum, Fribourg. – Univ.-Prof. J. Henninger SVD, Posieux-Froideville (FR). – Dr. G. Holzherr OSB, Einsiedeln. – Dr. H. M. Köster SAC, Schönstatt, Vallendar (Rhein). – Dr. T. Kreider OSB, Mariastein (SO). – Univ.-Prof. J. Kuničić OP, Maksimir-Kontaka 1, Zagreb III (Jugosl.). – Univ.-Prof. P. Künzle OP, Albertinum, Fribourg. – Dr. M. Löhrer OSB, Einsiedeln. – Dr. G. Mainberger OP, rue du Botzet 8, Fribourg. – Univ.-Prof. T. Mehrle OP, Albertinum, Fribourg. – Prof. M. S. Morard OP, Albertinum, Fribourg. – Dr. I. Müller OSB, Disentis. – Univ.-Prof. J.-H. Nicolas OP, Albertinum, Fribourg. – Univ.-Prof. O. Perler, Tafers (FR). – Dr. F. M. Schmölz OP, Instit. f. polit. Wissensch., Mönchsberg 2a, Salzburg. – lect. theol. L. Simeon OP, Albertinum, Fribourg. – lic. theol. F. Spescha OP, av. St-Paul 6, Genève. – Univ.-Prof. C. Spicq OP, Albertinum, Fribourg. – Dr. B. Steiert OSB, Engelberg. – Univ.-Prof. H. Stirnimann OP, rue du Botzet 8, Fribourg. – Univ.-Prof. T. Urdánoz OP, Albertinum, Fribourg. – Dr. L. Volken MS, 3 Piazza Principessa di Sarsina, Roma (812). – Dr. B. A. Willems OP, Albertinum, Nijmegen (Holl.). – Dr. C. Zimara SMB, Schöneck, Beckenried (NW).

Redaktion: Albertinum, Freiburg (Schweiz).

Hauptschriftleiter: Dr. Paul Wyser OP, Professor an der Universität Freiburg – *Mitglieder der Schriftleitung:* Dr. Cornelius Williams OP und Dr. Josef F. Groner OP, Professoren an der Universität Freiburg/Schw.

Superiorum permissu
De licentia Ordinarii

UNIVERSITY OF ILLINOIS AT CHICAGO
3 8198 317 991 766